Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio-settembre 1972 - anno VII - numero 3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O

rivista
di
teologia e cultura

XXIV FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova

Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1965 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova

Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio-settembre 1972 - anno VII - numero 3

SOMMARIO

* I TEOLOGI IN TEMPO DI CRISI

ARTICOLI

335 **Gianni Baget Bozzo** - Magistero e sensus fidei

349 **Edoardo Benvenuto** - La fine del post-concilio

NOTE:

379 *Jesus Solano* - Persona di Cristo ed eucarestia.

391 *Raimondo Spiazzi* - Vocazione sacerdotale e chiesa locale.

401 *Piero Zoccola* - Dalla prima Internazionale al bolscevismo.

413 *Battista Mondin* - I teologi senza Dio.

LIBRI:

429 **Recensiti:** « Punti fermi » di H. U. von Balthasar / « L'ecclesiologia dei padri » di H. Rahner / « Il Sabato » di A. J. Heschel / « Diario intimo » di M. de Unamuno / « L'esperienza morale » di P. Valori / « Il paraclito » di S. Bulgakov / « Les églises particulières dans l'Eglise universelle » di H. de Lubac / « La teologia ed il regno di Dio » di W. Pannenberg / « Passaggio del fronte » di R. Doni / « Per la liberazione dell'uomo » di G. Colombo / « The pentecostale movement in the catholic Church » di E. D. O'Connor / « Regno di Dio e Chiesa » di G. Jossa / « Una psicologia per la liberazione » di autori vari / « Pensare heideggeriano e problematica teologica » di G. Penzo / « Il re degli anabattisti » di F. Reck-Malleczewen / « The Christ » di P. Schoonenberg / « La santa agonia » di N. Sarale / « La mistica espanola » di C. Moron Arroyo.

466 **Ricevuti.**

POSTILLE:

469 In che senso Augusto Del Noce sia un pensatore cattolico *(Gianni Baget Bozzo)* - Il clamore di « Panorama » e il silenzio di don Dossetti *(Gianni Baget Bozzo)* - Un passo avanti rispetto alla « Humanae vitae »? *(Tiburzio Lupo)* - Il « lessico famigliare » di don Giulio Girardi e la teologia politica *(Oddo Bucci)*.

I teologi in tempo di crisi

Il consenso dei teologi nella Chiesa è criterio certissimo di verità, ossia è sufficiente per dimostrare la verità teologica di un asserto. Tale valore non viene affatto ai teologi di per sé, ma dall'approvazione esplicita, od implicita, dell'autorità magisteriale della Chiesa. Se non esiste una solida ragione per cui si possa ritenere che la Chiesa docente ha in qualche modo ratificato una tesi teologica, questa non ha autorità sul piano della fede. Con questo, abbiamo ricordato semplicemente un principio della dottrina cattolica.

E' possibile allora rispondere alla domanda: chi, nella Chiesa, è il « teologo » nel pieno e vero senso della parola, quello cioè che può concorrere alla formazione del « consenso » dei teologi, criterio certissimo di verità?

La risposta è conseguente e necessaria: è teologo chi è in grado di avere l'approvazione del magistero e pertanto può unirsi alla schiera degli altri che ottengono su un punto lo stesso consenso.

Per essere teologi nel senso pieno, e fuori di ogni equivoco o sospetto, non basta aver una laurea in materia, non basta essere professore di teologia, scrivere, disputare, affermare circa la stessa. La conclusione è netta: molti, moltissimi che oggi si dicono teologi non lo sono affatto nel senso sopra indicato. Non possono turbare la coscienza di alcuno, possono essere discussi da tutti, non sono strumenti utili per l'esercizio del magistero. La nostra rivista protesta fortemente contro l'abuso che si fa del nome di « teologo ». E non è affatto una mera questione di titoli, è invece una questione di sostanza e di serenità nella Chiesa.

L'argomento dell'individuazione dei veri teologi, distinti dai non veri, ci porta ad alcune note storiche su quel che accade nel campo, non sempre a ragione, detto « teologico ».

Le ideologie culturali che dominano la piazza « laica » non permettono di riconoscere il rapporto tra concetto ed essere, tra parola e vita. L'oggettività del linguaggio è misconosciuta, come lo fu, talvolta, in passato. Infatti per Heidegger il linguaggio coglie l'essere solo nel momento in cui l'essere si dilegua. E' evidentemente come dire, in linguaggio corrente, che coglie nulla.

La filosofia analitica afferma che nessuna proposizione ha senso se non è immediatamente verificabile dall'esperienza. In ambedue i modi viene frustrato il rapporto tra concetto e realtà. Essi aprono la via all'affermazione arbitraria perché nel loro quadro il problema della verità neppure esiste.

Ciò appare chiaramente nella filosofia ermeneutica per cui il significato di ogni espressione è ridotto all'incidenza del testo

espresso sulla condizione del lettore. Tutto deve ricondursi alla situazione del soggetto che ascolta o legge, disegnata dal messaggio implicito del linguaggio.

Questa filosofia non risolve una questione, ma la nasconde nelle pieghe di una trovata. Infatti l'ermeneutica toglie la consistenza al linguaggio per ricondurlo semplicemente ad una soggettiva rielaborazione in colui che lo ascolta. E' nudo soggettivismo.

Accostiamoci un momento al campo morale o della norma del costume. Si coglie qua e là, talvolta sussurrato, talvolta esplicito, l'unico riferimento ad un essere « collettivo ». Non c'è più il riferimento alla coscienza individuale e di questa alla « norma » che ha un fondamento trascendente: il singolo uomo, la persona è alienata nelle regole puramente esteriori del comportamento collettivo.

Questo è lo stato del pensiero nella sua trincea creduta avanzata. Un complesso d'inferiorità inspiegabile, uno zelo discutibile di incontro col mondo e colle « ricchezze » del pensiero moderno hanno autorizzato molte persone, laureate in teologia e non, ad immettere tutto questo nella teologia.

L'immissione è avvenuta non avvertendo che si scardinava tutto: uomo, pensiero, teologia, chiesa, fede.

L'immissione è aggravata da altri fatti dei quali ora citiamo i maggiori. I teologi protestanti, soprattutto tedeschi ed americani, hanno applicato senza risparmio le nuove ideologie alla loro teologia. Ciò ha potuto accadere assai facilmente perché alla radice del luteranesimo ci sta una fede che è soltanto fiducia e pertanto non espressiva della verità obbiettiva immutabile.

Non pochi cattolici nell'entusiasmo del dialogo hanno direttamente preso da teologi protestanti armi e bagagli, senza approfondirne le implicazioni. E così ci è dato di leggere quello che ci è dato di leggere. La volontà ecumenica è una ragione ottima. Ma, non è mai una ragione valida per tradire la verità obbiettiva, anzi rivelata.

La nostra prima considerazione ci ha fatto capire che molti professori di teologia non concorrono a formare il « consenso dei teologi », avente valore di criterio certissimo per la verità. Pensiamo che la seconda serie di considerazioni sull'attuale momento culturale ponga un ulteriore criterio di discrimine. Il soggettivismo conduce dalle vie del pensiero creativo alle vie del pensiero vano, del vaneggiamento.

E allora, quanti sono i teologi, quelli che, in regola colla Chiesa, possono essere ascoltati, possono diventare strumento valido del magistero, soprattutto di quello ordinario?

Su quanti oggi scende il consensus Ecclesiae seu magisterii? *Dopo il secondo concilio Vaticano, le cui pagine dovrebbero essere lette ed accolte in ginocchio, è assai difficile rispondere se non indicando i discorsi del sommo pontefice Paolo VI e i documenti ufficiali della Santa Sede.*

La verità non la si ritrova se non nell'unità. Qua e là maestri autentici parlano: siano benedetti. Il loro criterio sia sempre l'accordo con la Chiesa universale, ossia col romano pontefice.

ARTICOLI

Magistero e sensus fidei

GIANNI BAGET BOZZO

Nel suo libro sullo Spirito Santo il Bulgakov si domanda quale differenza vi sia nella vita del mondo, prima e dopo Pentecoste: « Noi sappiamo — risponde Bulgakov — che i doni e le azioni dello Spirito di Dio erano comunicate al mondo sin dalla fondazione di questo e, in particolare, durante l'Antico Testamento, così come all'epoca dell'incarnazione di Cristo. L'elemento perfettamente nuovo, che si è manifestato con la Pentecoste, è la discesa nel mondo non più dello Spirito di Dio, cioè dei doni di Dio, ma dello Spirito Santo ipostatico esso stesso: e non in limiti determinati, non solo sul Cristo e sulla Madre di Dio, ma sugli apostoli e su coloro che erano con esso. Questa recezione si è estesa a tutti gli uomini e persino all'universo (ciò è manifestato dall'icona dello Spirito Santo che figura simbolicamente il cosmo). E' la discesa dello Spirito Santo nel mondo, del tutto analoga a quella del Logos » (1).

Il Bulgakov distingue la presenza dello Spirito Santo nella sua pienezza ipostatica dalla presenza mediante i suoi doni. Ciò consente una visione trinitaria della Chiesa e una sua qualificazione rispetto alle situazioni pre-ecclesiali o extra-ecclesiali. La Chiesa è il luogo e il tempo, il punto di recezione umana e cosmica delle missioni divine che da essa e per essa irradiano in tutto il mondo. Vi sono però prima della Chiesa e ancora oggi fuori di essa uomini che partecipano ai doni di Dio, ignorando l'effusione ipostatica dello Spirito, uomini che vivono in un'economia precristica, fuori dal tempo e dallo spazio della salvezza: il dono soprannaturale di Dio vive per essi nascosto nei doni e nelle conoscenze della natura e della storia. Il secondo concilio Vaticano ha sottolineato questo punto.

Il concilio ha anche ripreso il linguaggio della Scrittura e della Tradizione, il riferimento all'ordine delle persone, alle missioni ipostatiche e in particolare ha attribuito allo Spirito e alla sua missione la vivificazione e santificazione della Chiesa: « Il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare continuamente la Chiesa, e i credenti avessero così per Cristo accesso

(1) S. Bulgakov, « Le paraclet », trad. franc., Parigi 1944 p. 256.

al Padre in un solo Spirito ». La Chiesa universale viene presentata come « un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (2).

Questo linguaggio, che vede le missioni delle persone divine come fluenti dalle relazioni, non comporta rischi subordinazionisti, laddove esso venga incluso in un'appropriata illustrazione della vita trinitaria.

Noi lo troviamo del resto nelle testimonianze dei padri. Vi è una linea di pensiero della teologia orientale che ha il suo vertice in Cirillo d'Alessandria. Questi illustra la dinamica trinitaria in una forma di processo lineare dell'immagine. Il Padre ha per immagine il Figlio. Il Figlio ha per immagine lo Spirito: lo Spirito ha per immagine l'uomo (3).

In un altro testo Cirillo dice: « Il Salvatore introduce e unisce veramente lo Spirito Santo nelle anime dei fedeli, le riforma per lui e per mezzo di lui secondo la prima immagine, il Padre, o meglio dà loro la propria somiglianza di lui (il Verbo) mediante la santificazione: li eleva così all'archetipo dell'immagine (il Padre) attraverso l'impronta del Padre (lo Spirito) » (4).

Questa concezione di Cirillo si lega a un'antropologia che, pur abbandonando la tripartizione di Ireneo, di Taziano, di Origene (corpo, anima, spirito) e pur identificando anima e immagine di Dio, mantiene l'idea di una trascendenza dell'immagine di Dio che rimane nell'uomo anche dopo il peccato. Per la tradizione greca l'immagine è perciò ineffabile come la divinità.

In questa antropologia l'azione santificante dello Spirito è vista come liberazione e autenticazione dell'uomo. La dimensione di immagine di Dio, che è il fondamento dell'uomo, si ricongiunge allo Spirito Santo da cui proviene; e così diviene capace di manifestazione storica sul piano della autocoscienza, della conoscenza e dell'azione.

Anche la tradizione occidentale è consona. La relazione tra Spirito Santo e Chiesa è stata fortemente sottolineata da Agostino. Di lui è la famosa immagine che paragona il ruolo dello Spirito Santo nel corpo di Cristo al ruolo dell'anima nel corpo: « Quod est spiritus noster, id est anima nostra, ad membra nostra, hoc Spiritus Sanctus ad membra Christi, ad corpus Christi quod est Ecclesia » (5).

I rapporti tra lo Spirito Santo e la Chiesa sono stati esposti

(2) « Lumen gentium », n. 4.
(3) « Thesaurus », sa. 33, PG. 75 572 a.
(4) « De SS. Trinitate », VII, PG 75, 1089 Ad.
(5) Sermo 268, 2, PL 38, 1232. Cfr. testi in S. Tromp, « De Spiritu Sancto anima mystici corporis », Romae 1952, pp. 35-52.

da Agostino nel sermone 71, in una chiave trinitaria che ricorda, nel quadro di una diversa spiegazione teologica, quella di Cirillo. Lo Spirito Santo è il vincolo di unità tra il Padre e il Figlio: « insinuatur nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu Sancto Patri Filiique communitas, in omnibus aequalitas ». Nella « spiratio activa » il Padre e il Figlio agiscono in quanto persone ma come un solo principio: ciò che sarà poi espresso dalla formula latina: « a Patre Filioque procedit ». In questo senso, lo Spirito Santo è espresso come l'amore del Padre e del Figlio e in ciò sta la sua proprietà. E' questa stessa proprietà che viene comunicata ai redenti: « quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem, et inter nos et secum et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum: hoc est per Spiritum Sanctum et donum Dei. In hoc reconciliamur divinitati, eaque dilectamur ».

Da ciò segue la definizione della Chiesa come « opus proprium Spiritus Sancti »: « societas unitatis Ecclesiae, extra quam non fit remissio peccatorum, tamquam proprium opus est Spiritus Sancti, Patre sane et Filio cooperantibus, quia societas est quodam modo Patris et Filii ipse Spiritus Sanctus. Nam Pater non communiter habetur Pater a Filio et Spiritu Sancto quia non est Filius amborum. Spiritus autem Santcus communiter habetur a Patre et Filio, quia Spiritus est unus amborum ».

Come si vede, Agostino non considera che il principio della inseparabilità della Trinità nelle operazioni « ad extra » escluda il carattere ipostatico delle missioni del Figlio e dello Spirito. La opinione di Pettau, sul carattere ipostatico della missione dello Spirito Santo che è costitutiva della realtà ecclesiale, ha un fondamento in Agostino (6).

Eppure ciò che nella teologia occidentale è sembrato opporsi alla teologia di una missione dello Spirito Santo come principio della « communio » ecclesiale, è stata la difficoltà di rendere compatibile questa dottrina con l'assioma teologico dell'unità dalle operazioni « ad extra » della Trinità. Ciò ha condotto all'interpretazione della missione ecclesiale dello Spirito Santo come appropriazione.

Vi è tuttavia la necessità di salvare il linguaggio stesso della Scrittura. Può essere salvato solo con la teologia dell'appropriazione? E in ogni caso rimane il fatto che l'incarnazione è del solo

(6) P. Galtier, « L'habitation en nous de trois personnes », Roma 1950, p. 24. Sulla medesima linea del Pettau il padre de Regnon nei suoi « Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité » (Paris 1892-98). Si può considerare non lontana da questa linea di pensiero la tesi espressa da padre M. de la Taille, « Actuation créée par acte incrée » in " Recerches de science réligieuse ", 18/1928, pp. 253-263.

Figlio, non anche del Padre e dello Spirito. La presenza ipostatica dello Spirito nella Chiesa e nel singolo cristiano va vista appunto nel medesimo ordine. Del resto Agostino non applica il principio dell'unità delle operazioni « ad extra » in modo da escludere la proprietà delle missioni del Figlio e dello Spirito: « singulorum autem opera dicuntur, quae ad unamquamque eorum manifestantur pertinere personam. Sicut natus ex virgine non nisi Filius, et vox de nube, tu es filius meus dilectus, ad solius personam pertinet Patris, et specie corporali, sicut columba, solus apparuit Spiritus Sanctus » (7).

Il problema della presenza ipostatica dello Spirito Santo nella Chiesa è stato sollevato recentemente dal Mühlen (8), anche se la rielaborazione generale dell'ecclesiologia che l'autore ne ha tratto è discutibile. Soprattutto la relazione della Chiesa e del cristiano con il Verbo incarnato ne è risultata indebolita. La missione del Verbo qui è sacrificata a quella dello Spirito, mentre un'interpretazione teologica deve assegnare a ciascuna il suo ruolo proprio.

Il ritorno al linguaggio della Scrittura e della Tradizione, che è stato aperto dal secondo concilio Vaticano, ha avuto come finalità precipua di mettere in discussione gli assiomi meramente teologici, per quanto autorevoli, e di riprendere il linguaggio del « kerigma » cristiano per riproporre una nuova esposizione teologica che trovi nelle fonti stesse della Rivelazione la sua autenticazione e la sua legittimità.

Tale premessa serve soltanto per ricordare che l'ecclesiologia deve essere vista come un prolungamento della pneumatologia. Se il Verbo incarnato è il principio del nuovo universo, e in lui tutte le nature sono liberate e ricondotte alla gloria del loro archetipo, nello Spirito Santo la persona cresce e si manifesta nell'ordine della comunione, che diciamo Chiesa. Non è possibile trattare alcun tema di ecclesiologia, soprattutto dopo il concilio, senza il riferimento alla missione ipostatica dello Spirito Santo.

IL TEMA DELL'INFALLIBILITA'

La missione ipostatica dello Spirito Santo vista come costitutiva dell'essere ecclesiale si manifesta nella comunicazione della vita teandrica alle persone e alla loro comunione. Lo spazio della persona è lo spazio della comunione: proprio questo livello è quel-

(7) « Contra sermonem arianorum », 15, PL 42.
(8) H. Mühlen, « Una mystica persona », trad. it., Roma 1968 (cfr. "Renovatio", n. 4/1968, pp. 621/627).

lo in cui si esercita l'« opus proprium Spiritus Sancti ». La vita teandrica ha caratteristiche diverse dalla vita semplicemente umana: e queste differenze si manifestano in nuove proprietà comunicate alla natura umana.

Tali proprietà non sono alteranti la natura ma, al contrario, autenticanti, perché la natura umana ha la sua radice in quella divina. Non vi è nel cammino dall'uomo a Dio alterazione della specificità dell'uomo, bensì infinito approfondimento di essa. Tra le proprietà della via teandrica che si manifestano nella storia sta il carisma dell'infallibilità ecclesiale.

L'infallibilità ecclesiale appartiene propriamente alla dimensione teandrica della Chiesa (al suo carattere di corpo del Cristo, principio della vita teandrica) ed è attualizzata nella realtà della persona e della comunione dallo Spirito Santo. Lo Spirito Santo influisce nella realtà umana profonda, che diciamo spirituale (il linguaggio della tripartizione corpo - anima - spirito proprio della Scrittura e del padre, che i mistici hanno poi ripreso, indica con « spirito » questa dimensione profonda), ma si manifesta storicamente sul piano sociale.

Al livello profondo, spirituale, la Chiesa è una comunione: è su questo piano che lo Spirito Santo comunica alle persone la vita di Cristo. Da questo piano nascono poi le manifestazioni storiche. Usiamo il termine comunione per indicare il piano spirituale, il termine società per indicare quello storico e visibile. Le proprietà ecclesiali nascono a livello della comunione e si manifestano in quello della società.

A livello della comunione è l'unione tra le persone: a livello storico appare la distinzione degli individui. Il termine Chiesa indica ambedue i livelli.

Le proprietà teandriche nascono al livello della comunione e investono l'essere stesso del cristiano in tutta la sua realtà. Il primo principio della teologia dell'infallibilità riguarda la Chiesa in ambedue i suoi livelli: la « communio » e la « societas ». Lo studio di una proprietà teandrica come l'infallibilità, consente di vedere la destinazione e le competenze della « communio » e della « societas ». Partiremo dalla teologia medievale, perché la teologia dell'infallibilità, come costruzione razionale, nasce allora.

Tommaso afferma: « Ecclesia universali non potest errare » (I - II, q. 9 in c.); « Judicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent impossibile est » (Quodlibetum », IX, q. VIII). L'infallibilità di un soggetto storico, quale il pontefice romano, dipende dall'infallibilità della comunione ecclesiale. Dal fatto che la Chiesa non può errare, Tommaso deduce che « magis standum est sententiae papae, ad quem pertinet determinare de fide, magis quam quorumlibet sapientum hominum in Scriptura opinioni ».

Il primo autore a usare il termine di infallibile è Guy Terré nella "Quaestio de infallibili magisterio romani pontificis": « Summus pontifex, etsi ut persona singularis possit in se errare, tamen propter communitatem fidelium et universalitatem Ecclesiae, pro cujus fide rogavit Dominus, non permittit eum determinare aliquid contra fidem in Ecclesia Spiritus Sanctus, a quo Ecclesia in fide regitur » (9).

Seguiremo soltanto la teologia a partire dal secolo decimosesto. In questo periodo l'infallibilità della Chiesa è oggetto di contestazione diretta, e ciò obbliga la teologia ad occuparsene. Melchior Cano nel « De locis theologicis » afferma: « non solum Ecclesia universalis, id est collectio omnium fidelium, hunc veritatis Spiritum semper habet, sed eundem habent etiam Ecclesiae principes et pastores » (10). Il soggetto primario dell'infallibilità è la « communio »: ad essa partecipano, nel loro ruolo, i « principes et pastores ». Cano si spiega espicitamente: « Spiritus veritatis ad corpus primum Ecclesiae referimus, deinde propter Ecclesiam ad singulas etiam Ecclesiae partes, non ex aequo, sed analogia et proportione quadam, juxta mensuram uniuscujusque membri » (11). Lo Spirito Santo costituisce la « communio » e le infonde le proprietà teandriche: di qui nasce la società, con i diversi ruoli storici, che manifestano, secondo la legge di individuazione e di differenziazione, le proprietà teandriche stesse.

La stessa impostazione troviamo nel "De controversiis christianae fidei disputationibus" di Roberto Bellarmino. Il principio primo, che egli pone trattando la questione dell'infallibilità, è l'infallibilità della Chiesa in se stessa (quindi considerata nella sua dimensione originante di « communio »): « Ecclesiam absolute non posse errare, nec in rebus absolute necessariis, nec in aliis, quae credenda vel facienda nobis proponit, sive habeantus expresse in Scripturis, sive non ». Soggetto storico dell'infallibilità sono, nei loro diversi ruoli, sia la « universitas fidelium » che la « universitas episcoporum »: « Ecclesia non potest errare, id est id quod tenent omnes fideles, necessario est verum et de fide: et similiter quod docent omnes episcopi, tamquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide » (12).

Gregorio di Valenza (1549-1603), nei suoi « Commentaria theologica » alla « Summa » tomista, tratta il problema nel medesimo modo, ma secondo una linea più speculativa. Egli si occupa delle

(9) « Opuscola et textus », edizione Xiberta, Munster 1926, p. 16.
(10) Melchior Cano, « De locis theologicis », libro IV, c. 4, 122 B.
(11) Idem, 121 A.
(12) « De controversiis », tomo II, c. 147.

proprietà della Chiesa: ne indica otto, quattro tolte dal Credo, quattro dalla Scrittura. La settima è l'infallibilità, ed è così enunciata: « sic a Spiritu Sancto sibi assistente veritatem omnem fidei docetur, ut aberrare ab ea minime possit » (13).

L'infallibilità appare, dunque, come una proprietà teandrica della Chiesa, situata ad un livello antecedente la determinazione dei ruoli storici e sociali. Egli considera il ruolo storico della « universitas fidelium », che per la sua ampiezza esprime direttamente sul piano storico la « communio »: egli afferma che in virtù delle promesse di Cristo « omnes fideles non posse deficere a doctrina fidei, neque omnino, neque quoad aliquam ipsam partem. Nam si deficerent omnes, Ecclesia tota deficeret » (14). Dall'infallibilità « in credendo » dei fedeli, Gregorio deduce l'infallibilità « in docendo » dei pastori: se i pastori errassero, anche i fedeli errererebbero: « quam ob rem hoc ipso, quod errare fideles omnes non possunt, necessario fatendum est, neque posse pastores omnes atque doctores errare » (15).

Anche per Suarez, l'infallibilità della Chiesa « in credendo » è il principio da cui si deduce l'infallibilità della Chiesa « in docendo »: « Licet Ecclesia sit infallibilis in credendo, nihil ominus formaliter, ut sic dicam, et tantum secundum se totam sumpta, non est sufficiens viva regula fidei in docendo. Ratio est quia est impossibile totam hanc Ecclesiam convenire ad aliquid de fide definiendum... » (16).

Anche il Billuart, il più importante commentatore di Tommaso del secolo decimottavo, segue la medesima linea di pensiero e deduce l'infallibilità della Chiesa « in docendo » da quella della Chiesa « in credendo »: « Si Ecclesia in suis pastoribus repraesentata sive per orbem diffusa, sive congregata, posset errare in rebus fidei et morum, sequeretur quod omnes fideles, seu Ecclesia sumpta pro congregatione omnium fidelium, posset errare in credendo et deficere » (17).

Per il secolo decimonono, si possono considerare le testimonianze di M. J. Scheeben e di J. Franzelin. Per lo Scheeben « l'infallibilità non è talmente propria del corpo docente, da sembrare un bene derivato, imprestato, indiretto nella comunità dei fedeli: si può dire anzi, in un certo senso, che essa appartiene al corpo dei fedeli, così direttamente, anzi più direttamente ancora, che non

(13) Gregorio da Valenza, « Commentaria theologica », t. III, Ingolstaadt 1603, c. 180.
(14) Idem, c. 181.
(15) Idem.
(16) F. Suarez, « Defensio fidei catholicae », in "Opera omnia", t. XXIV, p. 160 A.
(17) Ch. R. Billuart, « Summa S. Tomae hodiernis academiarum moribus accomodata », Lione-Parigi 1853, t. V, p. 108 A.

al corpo docente... E' infatti lo Spirito Santo che libera dall'errore la comunità dei fedeli agendo direttamente su di essi » (18).

Il testo dello Scheeben ci sembra particolarmente significativo: è sul piano della « communio » che lo Spirito comunica la vita teandrica alla Chiesa. Da questo piano profondo la teandria infonde la sua proprietà all'insieme dei fedeli in quanto questi costituiscono una comunità, un corpo: all'interno del corpo, la proprietà teandrica dell'infallibilità investe il corpo docente.

Per il Franzelin, tutto ciò che la Chiesa universale riceve nella fede è infallibilmente vero. Il soggetto di questa infallibilità « in credendo », che si ha l'abitudine di chiamare passiva, è la Chiesa universale stessa (19). L'infallibilità « in docendo » ha per ragion d'essere l'infallibilità « in credendo ». La fede dei credenti ha Dio per oggetto formale, ma essa è comunicata loro per mezzo del magistero: « Spiritus itaque veritatis adest toti fidelium coetui, non sinens Ecclesiam, aliter credere quam ipse per apostolos praedicaverat: sed hoc exsequitur suavi providentia per visibile ministerium pastorum atque doctorum... et per horum ministerium ut per gratiam externam; qua cum nectitur ».

Veniamo ora al primo concilio Vaticano, in cui il tema dell'infallibilità era dominante. Il testo di schema di costituzione sottoposto ai teologi il 5 marzo 1868 presentava il soggetto dell'infallibilità secondo questa formula: « infallibilitas universae ecclesiae competit » (20). Questa frase fu rettificata il 12 marzo, ma in senso affine: « infallibilitas ad universam ecclesiam spectat » (21). Lo schema distribuito ai padri il 21 gennaio 1870, che cominciava con le parole « Supremi Pastoris », trattava dell'infallibilità nel nono capitolo e affermava: « Haec autem infallibilitas... magisterio inest ». La nota sedici commentava così: « denique declaratur subjectum proprium infallibilitatis, cui primo et per se ipsa inest » (22).

Numerosi padri chiesero durante la discussione il ritorno all'antica formula.

Il cardinale Riario, a nome di trentuno padri, propone la distinzione tra l'infallibilità della Chiesa « in credendo » e l'infallibilità

(18) J. M. Scheeben, « Dogmatique », t. I, p. 47, trad. Bélet.
(19) J. B. Franzelin, « Tractatum de divina Traditione et Scriptura », Roma-Torino 1870, p. 105.
(20) Mansi, « Amplissima collectio conciliorum », t. II, 579 c. Cfr. A. Chavasse, « L'ecclesiologie au concile du Vatican: Infaillibilité de l'Eglise » in "Revue des sciences religieuses", Strasburgo 1959.
(21) Idem.
(22) Idem, 899 B.

della Chiesa « in docendo ». Il vescovo di Marsiglia propone una nuova formulazione, che richiama il linguaggio dei teologi sopra ricordati: « haec autem infallibilitas quae passiva dicitur, in eo sita, ut ecclesiae corpus, prout fideles omnes complectitur, ad errorem trahi non possit. Ex qua infallibilitate passiva infallibilitas etiam activa in ecclesia eruitur, siquidem illa permanere integra nequiret, nisi sacro magisterio illud datum esset privilegium per quod in doctrinis tradendis seu in quaestionibus fidei ac morum definiendis nec falli ipsa possit, nec alios fallere » (23).

La discussione della costituzione « De Ecclesia Christi » viene sospesa quando, il 21 aprile 1970, i presidenti, d'accordo con il papa, propongono due costituzioni dogmatiche distinte. La prima si limita alla definizione del primato, la seconda deve riprendere tutti gli altri temi della costituzione precedente. Il padre Kleutgen redasse il testo della « Constitutio dogmatica secunda de Ecclesia Christi ». Il testo risente delle osservazioni fatte dai padri al precedente schema.

Esso riprende la dottrina dell'infallibilità « in credendo »: « Jam vero praecelsum donum quo Ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis est ("1.a Timoteo", III 15), in eo positum esse definimus ut neque fideles universi in credendo, nec ii qui potestate in totam ecclesiam praediti sunt, cum hoc munere funguntur, in errorem docendi labi possunt » (24).

Il canone proposto dallo schema riprende la distinzione: « si quis dixerit Christi Ecclesiam, sive credendo sive docendo a vera fide deficere posse: aut certe in aliis nullis quam in iis quae per se ipsa in verbo Dei continentur, ab errore immunem esse, a. s. » (25). Tuttavia i trattati di teologia rimanevano fedeli piuttosto al modo di esprimersi dello schema del 1869. Per il « Manuale theologiae dogmaticae » dell'Hervé, l'infallibilità passiva cioè l'infallibilità « in credendo », dipende (« pendet ») come l'effetto dalla sua causa dall'infallibilità attiva, quella del magistero, il cui fine è la verità immutabile della società dei fedeli in materia di fede e di morale (26). L'infallibilità « in credendo » è sempre vista però come la causa finale.

(23) Idem 527 C.
(24) Idem 53, 313 A.
(25) Idem 16 D.
(26) J. M. Herve, « Manuale theologiae dogmaticae », t. I, Berche e Pagis 1965, n. 499, p. 462. Cfr. anche Tanquerey, « Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis », Desclée 1925, n. 981 B, p.666. C. Billot, « De Ecclesia Christi », Roma 1903, p. 721; G. van Noort, « Tractatus de Ecclesia Christi », Hilversum, 1932, nn. 77-78, pp. 89-91.

IL SECONDO CONCILIO VATICANO

La dottrina dell'infallibilità « in credendo » è ripresa dal secondo concilio Vaticano: « Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto, (cfr. "1.a Jo." II, 20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum "ab episcopis usque ad extremos laicos fideles" (cfr. S. Augustinus, "De praedestinatione sanctorum", XIV, 27) universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet » (« Lumen Gentium », n. 12).

Il secondo concilio Vaticano lega il discorso ecclesiologico a quello trinitario, come già si è notato. Qui il riferimento alla missione dello Spirito è chiaro. La causalità è attribuita allo Spirito. Viene fatto riferimento alla prima Lettera di Giovanni. Condannando gli eretici che rifiutano di credere al Cristo, l'apostolo scrive ai fedeli: « Voi avete ricevuto l'unzione che viene dal Santo e voi tutti possedete la scienza ». La Volgata traduce: « voi conoscete tutto », perché legge « panta » invece di « pantes »: la lezione preferita nel testo greco è « pantes ». Il senso è: voi tutti avete la scienza perché avete ricevuto l'unzione.

Più in là la Lettera prosegue: « L'unzione che voi avete ricevuto da lui rimane in voi, e voi non avete bisogno di essere ammaestrati perché la sua unzione vi istruisce su tutto, essa è veridica, non menzognera: come essa vi ha insegnato, voi state in lui ». La Volgata ha due ottativi (« rimanga »... « stiate »), là dove il testo greco ha due indicativi: tuttavia nella edizione critica del padre Weber il testo della Volgata porta qui l'indicativo (27). Il testo citato dal concilio indica lo Spirito quale fondamento della « communio » ecclesiale e quale sorgente della proprietà teandrica di infallibilità. Come scrive monsignor Philips, nel suo commento alla "Lumen Gentium": « le chréme ou onction doit être interpréte sans hésitation dans le sens de l'Esprit de vérité ("Pheuma")... Le terme "Chrisma" ou "Pneuma" grammaticalement neutre, indique neanmoins un être personnel: un témoin, un docteur » (28).

Dall'insegnamento interiore dello Spirito nasce il « sensus fidei » che è il termine immediato dell'infallibilità, cioè la capacità di ogni cristiano di discernere ciò che è conforme alla fede da ciò che ne è difforme. Il « sensus fidei » è, infatti, la conoscenza umana elevata a conoscenza teandrica e dotata delle proprietà

(27) « Biblia Sacra juxta vulgatam versionem, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber osb, t. II, Stuttgart 1969, p. 1875.

(28) G. Philips, « L'Eglise et son mystère au deuxieme concile du Vatican », Lovanio 1967, v. I, p. 169.

teandriche. Di esso parla, subito dopo il testo citato, la « Lumen Gentium »: « illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populos Dei, sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, jam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cfr. "1.a Thes." II, 13), semel traditae sanctis fidei, indefectibiliter adhaeret, recto judicio in eam profundius penetrat eamque in vitam plenius applicat ».

Il « sensus fidei » appare dunque come una conoscenza spirituale, che ha per oggetto la realtà teandrica, il frutto delle missioni ipostatiche del Verbo e dello Spirito Santo. E' in quanto la realtà teandrica è presente nello spirito che l'intelletto può con intuizione semplice afferrarla ed esprimerla nel linguaggio, rendendola così pervia alla ragione.

In questo modo il fedele può giudicare se ciò che ascolta sul piano esteriore è conforme a quello che viene insegnato dallo Spirito Santo sul piano spirituale. Condizione però di questo ascolto interiore è l'« oboedientia fidei » all'ufficio ecclesiastico, che è una condizione posta sul piano esteriore affinché l'ascolto sul piano spirituale sia retto.

LA MANIFESTAZIONE DEL SENSUS FIDEI

Come opera storicamente il « sensus fidei »? la sua operazione è costante ma non sempre percepibile sul piano storico. Diciamo che è costante perché se la parola della rivelazione è intesa, ciò è dovuto allo Spirito Santo che sul piano spirituale ammaestra il fedele in modo tale che sia comprensibile e accettabile da lui ciò che ascolta, anche se non lo afferra distintamente sul piano razionale. La stessa obbedienza al magistero e al governo della gerarchia dipende dal « sensus fidei », perché non vi è vera obbedienza alla gerarchia e al suo magistero se non quella che nasce dal « sensus fidei ». Vi possono essere adesioni invece di tipo esteriore o mondano, vi può essere un conformismo utilitario, ma questo non è vera obbedienza. Spesso questi motivi mondani di adesione al magistero gerarchico crescono in proporzione diretta del potere mondano cui il singolo partecipa, anche e soprattutto se questo è di origine ecclesiastica.

Coloro che vedono nella Chiesa il supporto di un determinato ordine politico, e sostengono per questa ragione la gerarchia, sono ben lontani dal « sensus fidei », che invece è più comune in colo-

ro, magari scarsamente praticanti o abitualmente peccatori, che però non partecipano alle vie del potere, della ricchezza, della gloria mondana. Per questo quando si parla del « sensus fidei », si parla abitualmente del semplice popolo fedele, nel senso però in cui « semplice » è vicino, nel suo significato profondo, a « spirituale »: capace cioè di essere « insegnato » dallo Spirito Santo, « docibilis Dei ».

Newman ha il grande merito di aver cercato di analizzare il « sensus fidei » sul piano storico. Già nel 1859 egli aveva sostenuto il dovere di consultare i fedeli in materia di fede. L'articolo, apparso nella rivista « The Rambler » nel 1859, non ebbe buona accoglienza: ma egli lo riprese nel 1877, ripubblicando la « History of arians in the fourth century ». Newman si rifaceva all'uso della Chiesa di ricorrere al consenso dei fedeli, pur restando ad essa di interpretarne il significato dottrinale e di valutarne l'universalità: mostrava sul piano storico che se non si fosse tenuto conto della testimonianza dell'insieme dei fedeli, sarebbe stato difficile, se non impossibile, preservare intatto il « depositum fidei ». Il Newman faceva in particolare notare che, se in ogni epoca dei laici avevano seguito gli eresiarchi, vi erano anche state alcune occasioni in cui la maggior parte dei fedeli si era mostrata più leale verso il deposito rivelato che la maggior parte del clero più influente. Citava infine un caso, oggi abitualmente riconosciuto: il ruolo cioè dei fedeli nello sviluppo della dogmatica mariana, in particolare della Immacolata concezione. Il Newman descriveva così i caratteri delle manifestazioni storiche del « sensus fidei »: a) si tratta di una testimonianza portata ad una tradizione apostolica; b) prende la forma di un atteggiamento spontaneo in favore della dottrina ortodossa; c) si manifesta come un impulso dello Spirito Santo; d) sorge dalla preghiera dei credenti; e) si pone come un'avversione nei confronti dell'errore, sentito come uno scandalo (29).

Per comprendere il tipo di descrizione che Newman qui dà, occorre riferirsi al punto di vista da cui egli parte. Egli si domanda in quali condizioni il « sensus fidei » si manifesti in modo tale da avere un ruolo storicamente distinguibile da quello della gerarchia. Si pone, cioè, di fronte ad un'ipotesi di crisi ecclesiale. In questa situazione, il ruolo dei fedeli appare fondamentalmente come una difesa dalla tradizione contro un certo tipo di innovazione, e ha dunque come punto di riferimento una tradizione acquisita.

Tuttavia si potrebbe anche configurare un altro tipo di crisi

---

(29) Cfr. H. F. Davis, « Hierarchie et laicat apres Newman », in "Revue de Sciences Religieuses", Strasburgo 1959, pp. 329-349.

ecclesiale, cioè non più quello relativo ad un momento di crisi dottrinale, ma ad un momento di crisi morale. La gerarchia, in quanto forza storica, è sottoposta all'eventualità di adottare costumi mondani e di comportarsi come un potere terreno. Su questo punto può manifestarsi una reazione del « sensus fidei » che, senza contestare il ruolo dell'ufficio ecclesiastico, propone però la figura del Cristo sotto una luce capace di far superare il punto morto in cui il costume ecclesiastico si trova.

Ciò accade, ad esempio, con il movimento francescano e domenicano, e poi con i numerosi movimenti di riforma cristiana che accompagnano la storia della Chiesa. Si può dire che questo della crisi ecclesiale, non sul piano dottrinale ma su quello morale, è il modo più comune di manifestazione del « sensus fidei ».

In ogni caso il ruolo del « sensus fidei » è soprattutto relativo alla Tradizione ed è notevole che, nella storia del formarsi del senso della Tradizione, il consenso del popolo cristiano abbia avuto tanta parte, al punto che esso diviene il principale argomento invocato per dimostrare sia l'esistenza della Tradizione che il suo contenuto.

Questo riferimento alla Tradizione, dottrinale e morale, della Chiesa diviene così il criterio teologico per dimostrare l'autenticità del « sensus fidei ». Il « sensus fidei » presuppone l'elemento tradizionale di riferimento, e proprio in questo sta la sua forza.

Se dobbiamo trovare un punto dialettico al « sensus fidei », dobbiamo trovarlo non tanto nel magistero quanto piuttosto nella teologia quale essa si è andata configurando soprattutto in occidente. In particolare a partire dal secolo decimosesto si tende a configurare la teologia come una scienza chiusa, avente un proprio metodo rigoroso e conclusioni stabilite per via razionale.

Il male non è solo di oggi. Se la teologia si muove sul piano razionale, ha però il suo fondamento sul piano spirituale: l'equilibrio non è facile ed è per questo che tensioni tra la teologia e il « sensus fidei » appaiono possibili. Altra è l'esperienza della realtà teandrica, altra l'esposizione razionale di essa.

I teologi possono obiettare dicendo che il senso della tradizione può essere un semplice riflesso conservatore, il conservatorismo ingenuo delle folle. Ciò può essere, ma esiste egualmente il rischio del demiurgismo, della programmazione e della manipolazione dell'uomo: contro queste forme di pressione, la memoria del passato ha il suo ruolo, anche in coloro che hanno perduta la fede, e può costituire un fattore di difesa sociale della spontaneità e del valore stesso supremo della libertà.

L'autonomia morale dell'uomo comune si fonda sul discernimento delle innovazioni: questo deve avvenire non certo sempli-

cemente sulle abitudini, ma sicuramente sulla base delle tradizioni. In sede cristiana ciò comporta il riferimento alla Tradizione vivente che lo Spirito Santo commemora e attualizza in ogni momento nella Chiesa cui rende presente la vita teandrica del Cristo.

Il « sensus fidei » è la capacità di conoscenza spirituale comunicata dallo Spirito a ogni fedele: esso ha per oggetto la divina rivelazione. Solo su questa base la rivelazione è accettabile allo spirito e diviene intelligibile alla mente. Il « sensus fidei » appartiene dunque alla comunità credente, senza distinzione di gerarchia o di laicato. Storicamente, il « sensus fidei » può manifestarsi in riferimento ad una determinata verità e in modo relativamente autonomo dalla gerarchia in momenti di crisi dottrinale o morale che coinvolgano la gerarchia stessa. Tuttavia esso non può non riferirsi ad un principio di Tradizione, sia sul piano dottrinale che morale. Vi possono essere tensioni tra il « sensus fidei » e la teologia: questo soprattutto quando la teologia accentua la sua dimensione razionale e storica in detrimento della sua dimensione spirituale ed escatologica. Si può collegare il « sensus fidei » al senso storico umano delle tradizioni: ma in questo caso va visto come un innalzamento a livello soprannaturale di una dimensione naturale, di una funzione storica che ha in sé, vista come distinta dal mero abitudinarismo, un valore di difesa della spontaneità e della libertà umana. (30).

---

(30) Cfr. una dichiarazione del cardinale Seper, prefetto della congregazione per la dottrina della fede, indirizzata al padre Milan Mikulich (Portland, Oregon) pubblicata da "Le Monde" del 4 luglio 1972: « ... Sans aucun doute, la manière dont certains catéchismes ont été composés, sous prétexte que nous sommes beaucoup plus avancés que nos prédécesseurs, dépasse toutes les limites... Il y a peu de temps, j'avais entre les mains un "catèchisme hollandais"; ce livre n'avait rien à voir avec la religion chrétienne (...). Pour ma part, j'ai beaucoup confiance dans le "sensus catholicus", le sens de l'orthodoxie du laïcat (...). Je pense souvent à ce quatrième siècle où, alors que beaucoup d'évêques se fourvoyaient dans l'arianisme, le "sensus catholicus" des laïcs tint bon, et ils restèrent orthodoxes. Je suis incapable de deviner combien de temps la folie actuelle continuera à agiter les catholiques.

« Actuellement, on peut lire tant de choses sur l'oecuménisme ! et, cependant, la crise doctrinale des catholiques de notre temps constitue un obstacle pour l'oecuménisme. Il y a un an, le samedi saint, j'avais invité à dîner un pasteur de Hollande qui m'assurait que les protestants ne savaient plus avec qui dialoguer, car comment reconnaître ceux qui raprésentent la doctrine catholique ?

« Je suppose qu'un jour nos catholiques reviendront au bon sens. Mais il me semble, hélas ! que les évêques — qui au Concile obtinrent tant de pouvoirs — sont souvent blâmables, car dans cette crise ils n'exercent pas ceux-ci comme ils le devraient. Rome est trop loin pour faire face à tous les scandales qui surviennent, et, d'ailleurs, Rome n'est pas bien obéie. Si tous les évêques traitaient fermement ces aberrations dès qu'elles se manifestent, la situation, serait bien différente. Pour nous, à Rome, il nous est très difficile d'agir lorsque la collaboration des évêques fait défaut ».

La fine del post-concilio

EDOARDO BENVENUTO

Il nostro tempo rotola via sempre più rapido: nel corso di una generazione, si affacciano alla storia, per scomparire consumati dalle circostanze, grandi movimenti culturali, grandi proposte politiche, grandi sistemi filosofici, grandi rivoluzioni artistiche e letterarie, ognuno dei quali, nei tempi antichi, avrebbe impiegato decenni, se non secoli, per affermarsi e per diffondersi, ognuno dei quali, per esser seguito con convinzione, comporterebbe una vera e propria « conversione ».

Sembra quasi che una legge nascosta governi le proposte cariche di novità che segnano l'evoluzione degli avvenimenti umani: una legge che ne stabilisce la portata, i limiti, e ne impedisce una affermazione troppo estesa o troppo duratura, come se fosse soprattutto preminente un'esigenza di varietà e di ricambio. Negli antichi tempi, quando la diffusione degli scambi era circondata entro ristretti confini spaziali, quella legge garantiva la permanenza duratura nel tempo: le concezioni alternative della vita del pensiero e del fare politico resistevano all'urto di numerose generazioni; la stessa idea non invecchiava nel passare dal padre al figlio, ma anzi si sviluppava, si radicava nei costumi, si estendeva al linguaggio delle arti, si manifestava in tutta la sua pienezza, sino a rilevare le sue carenze, sino a scontrarsi con le antinomie che essa non era in grado di risolvere: di qui, la sua evoluzione, il suo trasformarsi graduale in una proposta diversa, nella sua antitesi.

Oggi, invece, che la diffusione delle notizie privilegiate dai grandi circuiti di informazione si estende rapidamente a tutto il mondo, accade questo fatto certamente provvidenziale: quanto si guadagna in spazio, lo si perde in tempo. Un avvenimento, o un personaggio, o un movimento di costume, se riesce a superare le varie barriere che emarginano dai veri centri di potere della pubblicità, si diffonde dappertutto, non risparmia neppure il paesello più riposto, la provincia più riparata, e diventa quindi subito moda; i suoi aspetti più appariscenti e più immediati sono accolti rapidamente da tutti, penetrano nel discorso quotidiano a livello di

neologismi, di luoghi comuni, di battute di spirito. E quindi invecchia facilmente, la sua immagine diffusa ovunque vien subito accantonata, come un avanzo ormai consumato, o come quella scala di cui parla Wittgenstein che, una volta utilizzata, occorre buttar via.

Questa accelerazione del ritmo della storia ha conseguenze molto importanti nella vita degli uomini. Generalmente, ad ogni uomo è concesso di "convertirsi" una sola volta nella vita: una conversione è non solo lecita ma addirittura doverosa. Forse non si può esser veramente partecipi della realtà politica, culturale e religiosa in cui siamo chiamati ad operare, se non vi giungiamo al termine di una conversione. Ognuno di noi ha, in modo diverso e variamente sfumato, una sua via di Damasco. Ma, di conversioni, ne basta una nel corso della vita. Se esse si sommano e si alternano, inseguendo il fluire delle circostanze, perdono il loro significato; e chi vi si adegua diventa inevitabilmente uno sbandato o un opportunista. Questo è il rischio dell'attuale momento storico.

Il rapido evolversi dei grandi avvenimenti del mondo rende sempre più spesso i novatori di ieri, conservatori di oggi, incerti e delusi ripetitori delle formule prestigiose che solo qualche anno fa avevano lustro, forza e sapore di novità e che oggi restano solo a testimoniare un momento di passaggio; un momento, cioè, sospeso tra un passato di cui quei novatori han contribuito a disperdere le tracce e un futuro a cui essi hanno aperto la strada ed ora non sono più in grado di intralciare.

Accadono dunque cose strane e, in certo modo, imprevedibili rispetto a quello che accadeva un tempo: un tempo, il mutare della storia era così lento a fronte della vita di un individuo, da potersi ritenere un dato costante: se uno aveva fatto la sua scelta, ad esempio in senso progressista, poteva star fedele a quella scelta per esser progressista tutta la vita. Le idee da prendere o da combattere rimanevano le stesse: tant'è vero che, ancor pochi anni fa, papa Giovanni XXIII poteva far notare l'immutabilità delle ideologie, di fronte al trasformarsi degli uomini.

Oggi la diagnosi di papa Giovanni non è più esauriente. Vi sono spesso dei casi in cui ci si rende conto che è vero l'opposto: le idee mutano molto più rapidamente degli uomini. Ne hanno fatto le spese le minoranze intellettuali di sinistra d'ogni parte politica e d'ogni scuola: il loro tormentoso ricercare per giungere a qualche conclusione più rigorosa e più compromettente, e per spremere tutto un nuovo contenuto dalle loro ideologie trasformandole in termini sempre rinnovati, è passato sopra la testa delle masse, cattoliche o socialiste, che son rimaste, in fin dei conti, fedeli alle loro vecchie certezze.

Oggi il progressista non può durare conservando una stessa

identità: deve, se vuol sopravvivere, inseguire con grande cura le circostanze, prevedere il loro mutare ed adeguarvisi, possibilmente con un certo margine di anticipo. Di qui, l'affannoso dibattersi di molti spiriti brillanti, per captare, in tempo utile le bizze dell'opinione che ormai seguono le loro complicate leggi di mercato, e farsene così i portatori, quasi gli artefici. Di qui l'impossibilità di una duratura azione riformatrice: le riforme, appena avviate, perdono i contatti con le idee innovatrici che le avevano promosse; infatti le riforme richiedono tempo per esser proposte e assimilate, invece le idee si evolvono con grande rapidità, si rinnegano con grande disinvoltura.

Onde accade il fatto più doloroso, che chi si impegna, sino in fondo, in qualche riforma lenta e complicata, vede la sua opera invecchiata e talvolta reazionaria prima che essa venga completamente alla luce. La riforma liturgica, con i suoi periodici provvedimenti innovatori che non interessano più a nessuno, ne è un esempio abbastanza chiaro.

Accadono, voglio dire, quelle cose nuove e imprevedibili che si manifestano sempre quando il ritmo con cui si muove o si dispone l'ambiente è dello stesso ordine di grandezza del ritmo col quale si muovono gli « oggetti » che vi partecipano. Nel campo della meccanica si verificano i fenomeni di risonanza per i quali alcune componenti del moto aumentano esageratamente sino al collasso del sistema; nel campo dell'ottica, vengono meno le semplici leggi dell'ottica geometrica, con la sua chiara e lineare armonia, per apparire i fatti nuovi che svelano la natura ondulatoria della luce, e trasferiscono la primitiva armonia ad un livello più profondo e più vero.

Orbene, la Chiesa partecipa di questa mutata dinamica: e vi partecipa, come per tutto, in modo preminente, singolare, esemplare. E' dunque con grande rispetto, e senza il pur minimo sentimento di polemica, che desidero, in queste pagine, trattare del tema descritto dal titolo della ricerca: la fine del post concilio.

La stagione conciliare sta tramontando: e questa è l'ora del crepuscolo, con le sue tinte composite e con le sue sfumature. Ne esporrò nel seguito i numerosi sintomi; sintomi che ormai non sono più soltanto vaghi indizi, ma assumono l'aspetto di chiare indicazioni per il futuro, diventano « segni dei tempi ». Il mio intento è appunto quello dell'ascolto, secondo l'esortazione del concilio; l'ascolto dei segni del tempo: i quali debbono esser rilevati, in spirito di fede e di speranza, sia nei germogli della primavera, sia nelle bacche dell'autunno.

Può darsi che l'esame, svolto nelle pagine seguenti, della presente situazione ecclesiale sia da qualcuno interpretato come una mossa eversiva, o, secondo una lettura opposta, come una mano-

vra reazionaria; ma non v'è motivo che io mi preoccupi di questo, poiché io so di certo che il tutto sarà lasciato cadere, come forse si merita, poiché non si iscrive nelle strategie del momento. Tuttavia, io desidero riporre il mio appello nelle pagine di questa rivista, per poterlo richiamare, a suo tempo, quando la situazione attuale si sarà evoluta a tal segno da rendere ineluttabili i suoi frutti. Purtroppo, chi sinora potrebbe far qualcosa per influirvi, sinora non presterà ascolto alle previsioni. In genere ci si accorge che il vaso è rotto guardando le mani vuote.

IL PROGETTO DI NON FALSIFICABILITA' DEL MESSAGGIO CRISTIANO

Se la stagione aperta dal concilio si sta chiudendo proprio in questi ultimi tempi, ciò non vuol dire che della sua breve vita debba essere incolpato il concilio. « Di tutto ciò che il concilio ha decretato e concluso, dice bene J. Maritain, io rendo grazie. Di altre cose ancora avrei senza dubbio amato render grazie se il concilio le avesse fatte. Ma a quelle cose evidentemente esso non era chiamato: sin dall'origine e per volontà stessa di Giovanni XXIII, esso è stato pastorale piuttosto che dottrinale. Ed è chiaro che ciò rispondeva a un disegno provvidenziale » (1).

Il concilio, si è detto spesso, ha posto la Chiesa in una posizione di attesa e di disponibilità: la grande svolta degli anni post conciliari non ha riguardato l'ingresso di nuovi contenuti ma l'apertura ad un nuovo atteggiamento di dialogo, di aggiornamento, di adeguamento alla mentalità secolare: dalla logica della difesa apologetica si è passati alla logica della compatibilità, si è formulato un grandioso progetto di non falsificabilità del messaggio cristiano.

In altri termini, mentre prima l'universo in cui si riteneva potesse fiorire la fede aveva connotati che investivano ogni campo dell'attività umana, dalle scienze, alle arti, alla filosofia, alla politica, in ognuno dei quali la proposta cristiana doveva introdurre nuovi contenuti, fissare margini di compatibilità, instaurare nuove prospettive interdisciplinari, aprendo alla « Civitas Christiana » dove tutto si ritrova e tutto si trasfigura; dopo il concilio ha preso campo e ha definitivamente trionfato una concezione alternativa per la quale l'annuncio della fede non deve scontrarsi con le obiezioni scientifiche, filosofiche, politiche, che gli sono mosse, e non deve impegnarsi a smontarle secondo i vecchi propositi della apologetica da Giustino a Pio XII, ma deve cercare una sua ri-

(1) « Le Paysan de la Garonne », Paris (1966), p. 9.

formulazione che lo renda compatibile con quelle obiezioni: ossia la fede deve poter sopravvivere anche nell'ipotesi che quelle obiezioni siano valide. La fede deve sciogliere i suoi vincoli con ogni specifica visione del mondo per diventare compatibile con tutte, al di sopra delle parti.

Alcuni esempi di questo progetto di non falsificabilità li ho già dati in altra occasione (2). Ne richiamerò due: di fronte alla sfida della secolarizzaione che dissolve i valori religiosi, che smorza le abitudini pie, che elimina il bisogno della dimensione sacra, la strategia pastorale del post concilio è stata, di massima, quella di una aperta disponibilità, come se si trattasse di un positivo segno dei tempi, nel tentativo di mostrare che il fenomeno della secolarizzazione non solo non falsifica la testimonianza della fede, ma la purifica e la rinvigorisce. Di fronte alle sempre più esplicite ed insidiose obiezioni ai contenuti della fede mosse dalle scienze della natura, la strategia è stata quella di un mutamento di rotta che le rendesse tutte insieme irrilevanti: si chiarisce così, da questo punto di vista, il successo della impostazione antropologica della nuova teologia, la quale, abbandonando la prospettiva cosmologica tradizionale, sgombra il campo invaso dalle obiezioni scientifiche, e assumendo quella antropocentrica riconcilia la fede con il pensiero moderno di derivazione idealista, esistenzialista, marxista.

L'immagine del cristianesimo che così si propone, nell'intento di separare il nucleo centrale e irrinunciabile dal sistema scientifico e metafisico in cui esso era indebitamente incapsulato, viene dunque a situarsi in una particolare riserva al riparo da ogni possibile falsificazione: al riparo dalle falsificazioni scientifiche, al riparo dalle falsificazioni filosofiche. Diventa compatibile con tutto.

Questi esempi sono, senza dubbio, molto sommari e incompleti: tuttavia possono esser tenuti presenti come casi tipici di un movimento assai ampio, e, sotto certi aspetti, sconvolgente, che ha rinnovato la Chiesa universale. Non si può fare però a meno di osservare che la nuova impostazione, al pari della vecchia, non può esser esasperata: infatti, mentre l'apologetica trova i suoi pesanti limiti nell'eventualità, non improbabile, di esser condotta in modo maldestro, diventando del tutto controproducente, il progetto di non falsificabilità trova il suo limite nel caso che venga seguito con troppo zelo. Una proposta che sia al riparo da tutte le obiezioni, che sia in pace con tutti, diventa inevitabilmente una proposta priva di senso; muore, come si usa dire nella filosofia del linguaggio, la morte delle mille qualificazioni.

La fine del post concilio ha, tra le sue ragioni, anche una ra-

(2) « Un cristianesimo non falsificabile? » in Renovatio (1971) p. 310.

gione di questo tipo: una ragione difficilmente eludibile, perché d'ordine logico. Nel pieno della stagione conciliare questo limite della alternativa promossa dal concilio è rimasto nascosto e inattuale; solo ora si rende sempre meglio appariscente.

I TERMINI CORRELANTI SENZA CORRELATI

Quella posizione di attesa, di disponibilità, di dialogo aperta dal concilio, non poteva perdurare indefinitivamente senza assumere nel tempo una sua fisionomia caratterizzata da contenuti alternativi. Nei primi tempi, era la stessa contrapposizione all'antico progetto della civitas christiana che dotava di contenuto implicito il progetto di riduzione al non falsificabile: in questo sta la grandezza e la forza della stagione conciliare; il fatto che l'alternativa alla precedente mentalità incontrasse forti resistenze e radicate opposizioni, donava, per contrasto, un contenuto, un contenuto profondamente cristiano, ad ogni proposizione che suonasse come revisione e riforma del passato.

E in effetti un contenuto positivo c'era e importante: esso riguardava anzitutto l'affermazione dell'irriducibilità del cristianesimo ad ogni particolare contesto culturale e sociale, e della sua superiorità al di là di ogni limitazione spaziale o temporale; in secondo luogo, esprimeva ad un tempo la speranza e la promessa che i contenuti della fede avrebbero ritrovato una loro collocazione preminente anche al di fuori della tradizionale cittadella cristiana, nell'incontro con l'uomo d'oggi, con le sue esigenze e le sue aspettative.

Pertanto vennero in auge, nel discorso teologico e nella prassi pastorale, termini correlanti senza correlati: ossia termini come dialogo, impegno, speranza, apertura, eccetera, i quali denotano un atteggiamento piuttosto che un oggetto, una direzione piuttosto che un fine, una attesa piuttosto che un riconoscimento. Ma tali termini, in quel contesto storico, conservavano, implicite, le loro intenzioni cristiane: infatti il nuovo corso portava con sé, nel dialogo, i contenuti mai rinnegati che eran maturati nel periodo preconciliare; era ormai diverso il modo di difenderli, di « gestirli », ma l'« universo semantico » permaneva lo stesso nel quale quei termini — correlanti, senza correlati — avevano (quasi per antonomasia, o per una sorta di « analogia fidei ») un significato inconfondibile.

Con altre parole, i contenuti non direttamente espressi (i correlati: ad esempio, l'oggetto morale dell'impegno, i contenuti soprannaturali della speranza, le finalità apologetiche del dialogo)

erano già sufficientemente adombrati, per contrasto, dal rapporto di continuità-antitesi con il periodo preconciliare, e dal rapporto di opposizione-diversificazione con il mondo laico chiamato ad essere interlocutore nel dialogo. Evidentemente, però, la cosa non poteva continuare per sempre; poiché essa si fondava essenzialmente sulla permanenza dei « poli » esterni ed interni a cui contrapporsi, e sul fatto che la contrapposizione offrisse materia e occasioni per intenderla in modo discorde, dialettico, dinamico.

Orbene, queste condizioni, purtroppo, sono venute meno negli ultimi tempi: ciò ha palesato, tra le file cattoliche, un imprevisto vuoto di contenuti ed ha posto le forze più aggiornate e « progressiste » nell'esigenza di far da sé le loro scelte di contenuti, quelle scelte che consentissero finalmente di schierarsi a favore di una parte e combattere sino in fondo per una causa giusta.

IL VENIR MENO DEL DIALOGO

Occorre chiarire, a questo punto, perché e in che senso sono venute meno le condizioni ideali che hanno reso grande il periodo post conciliare. La cosa va vista nei suoi rapporti all'interno e all'esterno della Chiesa.

Anzitutto all'esterno. Si sente ripetere con sempre maggiore insistenza che il tempo del dialogo sta tramontando: il dialogo cristiani-marxisti, e più in generale il dialogo tra la Chiesa e il mondo appartengono già al passato. Ad esempio, la nuova rivista del dialogo « Qualesocietà » esordisce in un magniloquente discorso programmatico nel quale il punto di partenza è la constatazione che « il dialogo è oggi, per noi, da considerarsi concluso e ce ne rendiamo chiaramente conto. (...) Il dialogo ha liberato l'impegno politico dalle ipoteche dottrinarie, ha demistificato tanto un « marxismo » che richiede l'ateismo come premessa ideologica indispensabile, (...) quanto una « religione » che affermi, pena la scomunica, la incompatibilità della fede in Dio con il socialismo. (...) Nel dialogo, ci siamo resi conto del fatto che le grandi linee di divisione nel mondo d'oggi non seguono i confini delle filosofie e delle religioni: non aveva più importanza distinguerci nel " gruppo dei cristiani " e nel " gruppo dei materialisti ", dovevamo insieme e alla pari affrontare problemi comuni, e insieme risolverli ».

E' interessante osservare il rovesciamento di prospettiva qui attuato rispetto alle indicazioni di Giovanni XXIII nella « Pacem in terris » e del concilio: la distinzione tra la immutabilità delle ideologie e l'evoluzione dei loro seguaci, proposta nella stagione con-

ciliare, poteva interpretarsi, ed era corretto interpretarla, come una direttiva pastorale per una migliore comprensione delle reciproche posizioni, per un più maturo confronto delle filosofie e delle religoini, per un più efficace « recupero dell'errante ».

Oggi invece si è fatta luce sull'aspetto non neutrale di questa impostazione: il confronto delle filosofie e delle religioni si è rivelato superfluo e dannoso; i veri problemi che contano passano altrove, riguardano la dimensione economica, la natura dei processi di produzione, in una parola, la struttura, mentre le questioni di cui tratta la religione appartengono ad una sfera assai meno importante per il destino degli uomini, appartengono alla sovrastruttura.

Tutto questo vien detto in modo più esplicito, anzi con grossolanità polemica, ad esempio da R. Passini nel numero di «Com» del 26 maggio 1972 (p. 1), dove l'autore si lamenta che la congregazionene per la dottrina della fede perda il suo tempo a « difendere la divinità di Cristo » e la Trinità, quando sarebbe assai più sensato e fruttuoso occuparsi del fascismo e del Vietnam.

Ciò posto, il dialogo, quale lo voleva il concilio, diventa una chiara perdita di tempo. Del resto, il dialogo ha senso soltanto quando si abbia materia su cui discutere, su cui portare contributi diversi: il dialogo presuppone, se non altro, una distinzione tra chi vi partecipa. Orbene, oggi la distinzione tra i dialoganti tende a scomparire: questo lo si può vedere, ad esempio, proseguendo la lettura del brano che ho sopra riportato, cui posero mano, in mirabile accordo, eminenti personalità cattoliche e socialiste; ma tale esempio non è affatto un'eccezione.

I grossi postulati marxisti quali la centralità della dimensione economica, la esigenza di una lettura della storia e dell'attuale società in termini di classe, l'identificazione di ogni capitalismo nello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, l'assorbimento della morale nei suoi riflessi sociali, l'interpretazione della religione tradizionale, quale storicamente si è manifestata, come grave ostacolo e rallentamento della promozione di classe, non sono più oggetto di dialogo: non perché si sia riconosciuta la impossibilità di un accordo, ma perché, in fondo, coloro che, da parte cattolica, si sono assunti il ruolo di interlocutori influenti, danno segno di non aver nulla da eccepire.

Ovvero, anche in questo ambito, anzi, specialmente in questo ambito, la logica che governa è quella della « non falsificabilità » della proposta cristiana: la ricerca non verte dunque su una revisione critica di quei postulati marxisti e su un loro confronto con ciò che è implicito nella visione cristiana, ma riguarda invece una riformulazione della proposta cristiana tale da assecondarli.

« CRISTIANI PER IL SOCIALISMO »

Si assiste così ad un movimento di grande portata, per il quale non è più rilevante il momento del dialogo, ma quello della definizione di una identità cristiana all'interno del marxismo militante. Un esempio significativo è quello dei gruppi protestanti che fanno capo ad Agape: secondo G. Girardet (« Sette giorni », n. 241, p. 46) ad Agape « non si trattava del solito confronto tra uomini che si qualificano come « cristiani » e « marxisti ». Ad Agape erano dei marxisti che si interrogavano sul loro essere cristiano ».

Questo atteggiamento non è ovviamente peculiare di alcuni gruppi protestanti e si ritrova anche in ponderose iniziative maturate in ambito cattolico: è spontaneo riferirci al manifesto per il primo incontro latino americano di cristiani per il socialismo (20-23 aprile 1972), dove l'oggetto di studio e di riflessione è la prassi rivoluzionaria e dove « come base di partenza e punto comune di questa analisi ci deve essere una scelta reale (...) della liberazione che si concretizza in un cammino realista verso il socialismo. Il processo rivoluzionario si stabilisce così come punto di riferimento dal quale si cercherà di approfondire l'analisi: la riflessione quindi deve assumere, retrospettivamente e in prospettiva, il processo globale e unico della lotta liberatrice dei nostri popoli. La rivoluzione è una sola. Il carattere globale e unitario dell'unica rivoluzione (e non il parallelismo di un presunto cammino cristiano totalizzante) deve servire costantemente come punto di riferimento per impostare il tema del contributo più o meno importante dei cristiani alla rivoluzione ».

Del resto, questa impostazione, che per l'America latina ha particolari giustificazioni, trova riscontro nella voce di numerosi vescovi locali: basti ricordare l'appello di monsignor S. Mendez Arceo riportata da «La Croix» (3.2.72) dove si auspica che «l'atteggiamento dei paesi latino-americani nei riguardi di Cuba si modifichi e che i cristiani del Messico conoscano la realtà cubana e prendano coscienza della profondità del suo messaggio e dell'urgenza che c'è per noi di accettare come possibile la cooperazione strategica con il marxismo, di approfondire la conoscenza della scienza e dell'ideologia marxista, come anche l'ideale della coesistenza umana contenuta nel Vangelo » (p. 7).

Un altro autorevole documento più vicino a noi, e quindi meglio partecipe della realtà politica e sociale europea, che si colloca in una linea analoga anche se in termini più cauti è quello della commissione episcopale francese del mondo operaio reso noto in occasione del primo maggio del corrente anno. La compatibilità tra cristianesimo e socialismo vi è affermata in modo fer-

mo e inequivocabile: « si comincia a rendersi conto che oggi non vi è incompatibilità tra il Vangelo e un sistema economico e politico di tipo socialista purché siano osservati i diritti della persona e le esigenze di una vera promozione collettiva di tutta l'umanità, purché dunque possa anche esprimersi la vocazione soprannaturale dell'uomo ».

Ciò che è invece da condannare, secondo i vescovi francesi, è il capitalismo; ma non nella forma blanda usata ad esempio da Paolo VI nella « Octogesima adveniens », riferita cioè agli abusi del capitalismo, bensì in forma integrale perché « il capitalismo in se stesso è fonte di ingiustizia ». Al contrario appare straordinariamente positivo lo « scopo della società socialista », che è « l'uomo solidale, tanto nella divisione dei beni quanto in quella delle responsabilità ».

E' superfluo rilevare, a questo punto, la notevole portata concettuale di questa ultima affermazione che lascia dietro di sé uno dei più saldi punti fermi della concezione sociale cristiana: quello riguardante l'irriducibilità dell'uomo all'«intero» socio-politico nel quale egli si trova immerso e la negazione di ogni progetto politico che veda il singolo realizzarsi esaustivamente nel sociale ed esserne quindi subordinato. Il concetto, sinora ambiguo, di « uomo solidale », unito alla affermazione di compatibilità del Vangelo con il sistema socialista, dà spazio ad una concezione alternativa che se, da un lato, consente il recupero di taluni contenuti profondamente positivi della proposta marxista, dall'altro, elimina la possibilità di una condanna morale di ogni dottrina politica fondata sull'asservimento dell'uomo agli obiettivi dello stato, della classe, della razza.

Ma non è mio intento entrare nel merito del movimento che ho sopra, molto sommariamente, descritto, proponendone alcuni esempi: mi interessa soltanto documentare un chiaro mutamento di direzione, rispetto agli anni del post concilio, un mutamento che coinvolge le fondamentali direttrici metodologiche che avevano caratterizzato la stagione conciliare.

Se dunque si tien conto che non è ormai più rilevante una verifica di compatibilità tra le diverse posizioni dei cristiani e dei marxisti, ma occorre passare alla fase della « collaborazione post dialogica », auspicata, da parte comunista, ad esempio, da L. Lombardo Radice in un recente numero di « Rinascita », si è in grado di comprendere il discorso che si sta sviluppando anche in Italia tra le file del progressismo cattolico.

Il problema diventa allora quello di chiarire la propria posizione « all'interno dei grandi obiettivi socialisti ». Si pensi, ad esempio, all'analisi svolta, qualche mese fa, da don G. Girardi sul s

stema capitalista (3). La linea che collega, nel pensiero del padre, la proprietà privata dei mezzi di produzione con la riduzione alla logica del profitto, che è contro l'uomo, e quindi con lo sfruttamento padronale della classe operaia, è ormai fissata senza possibilità di ripensamenti: pertanto, data l'ovvia incompatibilità di tali esiti sociali e morali con il cristianesimo, il problema è solo quello di modellare il proprio socialismo in modo da purificarlo dai residui che lo accomunano col sistema capitalista, operando al suo interno in modo costruttivo nella certezza, che deriva da Rosa Luxemburg, che il volto della nuova società si potrà scoprire solo nella misura in cui si procede alla sua realizzazione.

L'aver eliminato il fastidioso diaframma del dialogo consente, inoltre, di mutare l'ottica « vecchia » (quella del periodo successivo al concilio) per la quale i cristiani progressisti si volgevano al marxismo con disponibilità e simpatia ma pur sempre come estranei: oggi, il progressismo cristiano si pone all'interno della parte marxista e guarda con occhi da estraneo al mondo cattolico più o meno tradizionale o istituzionale. Un chiaro sintomo di questo atteggiamento traspare da uno degli ultimi editoriali di «Testimonianze» dove, riferendosi ad un numero di « Rinascita - Il contemporaneo » particolarmente ben disposto per tutte, senza distinzione, le componenti del mondo cattolico che si muovono in base a istanze progressiste o ad una qualche simpatia verso la realtà del mondo socialista, i redattori avvertono i pericoli, per il marxismo, di far di tutte l'erbe un fascio, e di non saper distinguere, nella controparte cattolica, chi può essere ritenuto alleato sincero e chi solo amico apparente e strumentale. La denuncia allarmata del falso progressismo di gruppi come quello di « Comunione e liberazione », da parte della stessa rivista, si iscrive nella medesima logica.

LA RICERCA DELLO SPECIFICO CRISTIANO

Accade allora una cosa veramente straordinaria che basterebbe da sola a collocare l'attuale momento lontanissimo dal secondo concilio Vaticano e quasi in sua antitesi. Il venir meno dell'interesse al dialogo porta via con sé anche l'interesse a rintracciare i punti di contatto tra il cristianesimo e le proposte laiche, l'interesse cioè a valorizzare ciò che unisce e a metter in ombra ciò che divide, secondo l'esortazione di Giovanni XXIII. I punti di contatto ormai possono esser dati per scontati; il problema oggi, per un marxista che voglia qualificare il suo cristianesimo, è piuttosto quello di individuare lo « specifico cristiano », ossia ciò che distingue senza dividere. E questo è un problema vecchio,

(3) Nella « Rocca » 1° marzo 1972.

che riporta al pre concilio, sia pure con intendimenti diversi o addirittura rovesciati.

Non v'è dubbio che l'obiettivo è molto arduo, poiché una volta che si sia richiesto alla nuova società socialista per la quale urge combattere, di rispettare l'integrità della persona umana, lasciando spazio, secondo l'espressione dei vescovi francesi, alla vocazione soprannaturale dell'uomo, una volta che si sia optato per un « socialismo dal volto umano » che si opponga ad ogni forma di capitalismo di stato e ad ogni tentazione imperialista, non si vede proprio che altro si possa pretendere, per identificare in esso le scelte del cristiano, il contenuto di quella speranza il cui fondamento può benissimo continuare ad essere il Cristo .

A dire il vero, questo ultimo passaggio è un pò forzato: il riferimento al cristianesimo non si vede che possa aggiungere di specifico ed illuminante a tutto il resto del discorso che da tempo è portato avanti, anche da molti marxisti: basti pensare alle ultime opere di R. Garaudy, a numerosi scritti di E. Bloch, eccetera. Del resto, non è un caso che tali autori trovano ormai sicura ospitalità nelle librerie di cose pie ed edificanti, e non è raro vedere sullo stesso banco o nella stessa vetrina di libri, uno accanto all'altro, la « Riconquista della speranza » di Garaudy e la « Storia di un'anima » di santa Teresa. Ciò non toglie, peraltro, che la difficoltà rimanga, anche se il progressismo cattolico tende, generalmente, ad offuscarla dietro una densa patina di espressioni poetiche, talvolta liriche, talvolta solo arcane.

Un esempio che forse val la pena di riportare è quello che ci ha offerto R. La Valle nel convegno di « Lettere 71 » del settembre scorso e che traspare nel suo recente libro « Dalla parte di Abele ». Il tema del convegno era l'uomo: « Che dire dell'uomo? della condizione in cui oggi si trova, fluttuante e mortificato, tradito e perseguitato, preso in ostaggio e ucciso? questo uomo che tuttavia i cristiani dichiarano salvato? ». Il La Valle si è dunque chiesto, nella sua relazione d'apertura, chi è l'uomo. E dopo aver rilevato che la Chiesa, pur dichiarandosi « esperta in umanità », ha sempre ignorato e disprezzato l'uomo (come dimostrano, secondo lui, la « Humanae vitae », la discussione sul celibato ecclesiastico, la emarginazione della donna dalla liturgia, la proposta della « Lex fundamentalis », il silenzio di fronte alle ingiustizie); dopo aver rilevato altresì che ormai l'uomo è in crisi non soltanto nella Chiesa, ma nel mondo intero poiché egli è ovunque tradito, ovunque oppresso, ovunque sfruttato, ovunque torturato (gli esempi addotti dall'oratore riguardavano, si intende soltanto violenze di cui fossero responsabili paesi non sociali sti); il La Valle ha formulato il suo postulato di fede: si potr dare una risposta valida, capace cioè di aprire alle scelte fond

mentali che oggi sono imposte dalla crisi dell'uomo, solo con riferimento alla fede.

A questo punto, qualcuno dell'uditorio avrebbe potuto pensare alle care e buone immagini cristiane dell'elezione soprannaturale dell'uomo non più servo, ma figlio ed erede del Padre, quindi affrancato dalle schiavitù terrene del male, del dolore, dell'oppressione, nell'orizzonte della giustizia e della misericordia di Dio. Invece il discorso del La Valle percorreva tutta un'altra direzione: il riferimento alla fede serviva, sì, per affermare che l'uomo è immagine di Dio. Ma quali conseguenze si possono trarre da questa definizione, dal momento che la domanda: chi è Dio? è ancora più misteriosa di quella iniziale su chi è l'uomo? Ecco, dove non sovviene la logica, sovviene la poesia: ed infatti l'oratore si è incamminato pel sentiero lirico in cui le definizioni non sono statiche ma dinamiche, in cui l'uomo non si può conoscere che nella sua storia, e rimanda ad un archetipo che è Cristo; e Cristo incontra il vero uomo in coloro che ha beneficato, nell'indemoniato, nel malato, nel peccatore, nel povero. Ed allora, la risposta alla domanda: chi è l'uomo? trova una risposta concreta, operativa. L'uomo è dunque colui che è in potere degli altri uomini. L'uomo è colui al quale continuamente vien tolta la parola. L'uomo è colui che sempre è costretto a fuggire. Il significato del dato di fede emerge in negativo: perché superare queste condizioni di sofferenza è condizione necessaria per ristabilire l'uomo come immagine di Dio. Di qui, l'impegno per la liberazione dell'uomo sofferente, infame, disprezzato. Non perché il sofferente, l'infame, il disprezzato sia « meno uomo »: ma anzi perché è « più uomo », giacché in lui si riconosce Cristo. A dire il vero, non è molto chiaro come vada questa faccenda, nonostante la serenità del La Valle nel proporla; ma probabilmente è inutile starsi a scervellare per risolverla, dal momento che non si sa bene che cosa significhino concetti come « meno uomo » o « più uomo »; il tutto va letto in chiave lirica, dove, si sa, i non sensi stan di casa.

Questo, grosso modo, il discorso di apertura del convegno « Lettere 71 ». Ho voluto riportarlo per disteso perché esso è, in qualche modo, esemplare: si può dire infatti che corrisponda ad un paradigma concettuale d'obbligo per il progressismo cattolico nel momento attuale. A tutta prima sembra che si tratti di un discorso robustamente religioso, attaccato alla fede, a Cristo, alla parola di Dio. Eppure io credo che esso partecipi della crisi del post concilio, e contenga, opportunamente nascosti, i germi di dissoluzione della sua proposta cristiana.

Invero, la partenza è molto impegnativa: non si possono fare le scelte che l'ora presente richiede sull'uomo, se non alla luce

della fede. Questo è più di quanto il pensiero cattolico abbia mai preteso. Ma, dove va a finire questa premessa? a quali conseguenze porta? Porta al riconoscimento che l'uomo deve godere di fondamentali libertà d'azione, di parola, di stato. Orbene, queste conclusioni non rimandano affatto obbligatoriamente alla fede: si tratta dei diritti elementari dell'uomo che ogni uomo di retta coscienza, credente o non credente, spiritualista o ateo, facilmente potrà ammettere come irrinunciabili. E allora, se il grande edificio della fede, così misterioso ed incredibile, serve oggi solo a fornire una risposta che si potrebbe dedurre per altra via in modo molto meno contorto e anche più ragionevole, tanto vale lasciarlo perdere. Sono certo che questo non è nelle intenzioni del La Valle e di buona parte del progressismo cattolico. Ma nel mondo d'oggi, così inclemente con tutto ciò che è sovrabbondante, nel quale il « rasoio di Occam » ha di fatto mozzato ogni aggancio non empirico dell'universo di discorso, una proposta di fede che trovi la sua giustificazione nella compatibilità con qualche progetto secolare è destinata ad un inesorabile tramonto.

LE METAFISICHE LIRICHE DELLA PIENEZZA E DELLA TOTALITA'

E' certo che la ricerca dello specifico cristiano rovescia la logica del periodo conciliare: è una logica di « distinzione » che si contrappone alla logica dell'« incontro » pastorale e che, come si è già detto, riporta al pre concilio, ma con intenti molto diversi: nel periodo del pre concilio si trattava di difendere delle frontiere, oggi invece si tratta di costruirsi delle frontiere da porre a disposizione. Però oggi, come allora, lo strumento necessario per creare le distinzioni dalle quali fare emergere lo specifico cristiano è la metafisica.

Oggi si assiste al fatto curioso, paradossale, che il progressismo cattolico riscopre una sua dimensione metafisica e ad essa si aggrappa per conservare una sua identità, dopo la fine del dialogo e il superamento delle barriere che distinguevano la proposta cristiana da tutte le altre. Si tratta di una metafisica un po' grossolana e deteriore che si esprime in modo sempre più frequente e uniforme in formole contenenti termini protagonisti come: pienezza, totalità, profondo, escaton, cosmicità, completezza, impegno, liberazione, speranza, comunione, eccetera.

Posso addurre, a titolo di curiosità, un esempio dove questi termini sono posti tutti in fila, in una prosa, ormai molto comune, sospesa tra la poesia e gli echi dell'antro della Pizia. In un nu-

mero speciale della « Rocca » dedicato al triplice tema dell'occultismo, del futuro e dell'aldilà, P. Giannoni introduce ad una sua interessante rassegna delle opinioni oggi correnti sulla vita futura con le seguenti parole: « come si noterà, il dibattito è tutto aperto e ci richiama non tanto a una curiosità di indovini (....), ma a una speranza che nasce dal senso di Cristo, nostra escatologia, cioè nostra pienezza e a un profondo impegno affinché oggi noi realizziamo nella vita nostra, all'interno della storia umana, una attività creatrice della comunione piena finale e della liberazione completa che avverrà alla fine ».

Non voglio dire che questo sia un saggio della nuova metafisica: è certo però che, di fronte a un simile parlare, si collocano a fatica le semplici parole di don Giovanni Rossi che, al mutar dei tempi e della sua rivista, continua a pensare la sua fede nell'orizzonte rasserenante della vecchia metafisica, un orizzonte abbandonato da tutti i suoi: « la nostra vita (egli dice nel suo solitario editoriale) non ha senso se non è pensata come un andare verso il regno dei cieli, che oggi si chiama Fede, domani Paradiso. In Dio rivedremo quanti abbiamo amato. La mia mamma morente mi abbracciò dicendomi: Arrivederci, don Giovanni, in Paradiso! Spesso penso di rivederla sorridente sulla soglia del Paradiso ad attendermi, come sulla soglia della sua casa era sempre ad accogliermi con le braccia spalancate, quando a lei ritornavo da lontano ».

Il linguaggio nuovo della recente crisi del post concilio sta, in effetti, assumendo, per quanto gli è possibile, una sua dignità di scienza, poiché la ripetizione delle stesse formole, ovunque, conferisce loro alla lunga un senso che non può ricondursi a quello di immagini liriche; infatti, tale modo di parlare, diventando, a sua volta, un gergo, acquista una sua coerenza, obbedisce alle sue leggi, si sottopone alle sue proibizioni. Ma non è questo il suo lato più interessante: ciò che qualifica l'attuale momento teologico è che questo linguaggio riesce oggi a fondare lo « specifico cristiano » dando, in qualche modo, corpo e sostanza alle sue immagini.

Ciò che manca, ed esempio ad un marxista, è la vocazione a descrivere le sue scelte politiche con le impegnative categorie dell'« impegno totale », della « pienezza », della « liberazione totale », o con altre simili; in genere il discorso marxista è mantenuto entro un linguaggio prudente, desunto, per buona parte, dal costume scientifico. Ecco dunque che si apre uno spazio dove può trovar vita lo « specifico cristiano »: è lo spazio che separa il particolare, il contingente, lo storico nel quale viviamo, con la ambizione del totale, del completo, del pieno.

Questo rapporto, si badi, non va inteso nel senso che il tota-

le, il completo, il pieno trasfigurino il contingente e lo storico, e vi attribuiscano un nuovo significato; no, assolutamente. In tal modo si otterrebbe la vecchia immagine a due livelli della realtà che dà luogo all'integrismo. Ma va inteso nel senso che le singole scelte politiche, che per chi non è cristiano derivano soltanto da una valutazione politica dei fatti, per un cristiano trovano il loro fondamento in quel « plus » adombrato dal nuovo linguaggio della teologia cristiana.

In altre parole, il rapporto tra questo plus e la realtà socio-politica corrente è un rapporto trascendentale, che non apre ad alcuna altra realtà, non promuove alcuna alternativa alle proposte laiche, ma consente di fondare queste in modo più stabile, più profondo.

LA FONDAZIONE TRASCENDENTALE DELLE PROPOSTE POLITICHE RIVOLUZIONARIE

E' evidente il grosso rischio di questa più stabile fondazione: il rischio cioè di attribuire agli schemi interpretativi di oggi una portata meta-storica, rendendoli inattendibili. Ad esempio, quando padre Balducci rintraccia nel riferimento profetico a Cristo non la forza disalienante per il tempo presente (a questo basta il marxismo), ma la forza disalienante per ogni futura alienazione, e non la liberazione commisurata alle esigenze che nascono in un certo momento storico, ma la « globalità di tutte le liberazioni » (4), esprime, credo, in modo molto efficace, l'esito della nuova metafisica della totalità, della pienezza, e ne rende evidenti i limiti.

Che significa infatti, e che interesse può avere per le lotte politiche dell'attuale momento storico, questo allargamento di obiettivi e di prospettive che non aggiunge nulla alle scelte concrete dell'oggi, e formula discutibili presunzioni sul domani? La risposta che padre Balducci dà a questa domanda è molto importante perché ci consente di comprendere le linee fondamentali che sta perseguendo, nel suo operare, il progressismo cattolico.

A che serve dunque la battaglia di liberazione che il cristiano deve condurre in quanto cristiano? « Chi vive nella chiesa, risponde padre Balducci, (...) ha una sua grande battaglia, che non è tanto contro i vescovi, ma è contro la falsa coscienza di cui come chiesa siamo portatori, contro le sacralizzazioni delle alienazioni umane, contro la strumentalizzazione del Cristo. (...) Ed è una battaglia che non ha fine, ed è una battaglia che serve per l'oggi e

(4) In « Testimonianze » n. 138 (1971) p. 737 e ss.

per il domani. Per l'oggi, perché? Perché senza che noi facciamo questa battaglia, senza che noi, cioè, liberiamo il Cristo dalle strumentalizzazioni che ne fanno gli oppressori, la lotta di liberazione è più difficile, forse anche impossibile in certi luoghi ».

Ecco dove volevo arrivare: la fine del post concilio sta proprio in questo sbocco dell'attività del cristiano. Siccome non è chiaro come qualificare il « plus », lo specifico cristiano, rispetto alle scelte politiche laiche, non rimane che una sola via d'uscita: qualificarlo rispetto alla Chiesa, alla sua struttura, alla sua dottrina, alla sua storia.

LO SPECIFICO CRISTIANO SI PUO' QUALIFICARE SOLO RISPETTO ALLA CHIESA TRADIZIONALE

E' per questo che si assiste ad una sistematica opera di contestazione o di denigrazione rivolta non all'esterno, dove pure non mancherebbero le occasioni, ma all'interno della Chiesa. Le alienazioni da vincere per un cristiano sono anzitutto quelle che « allignano nei luoghi sacri »: la ragione esteriore di questa predilezione di lotta è ovviamente quella della coerenza. Più volte, anche nel terzo sinodo, si è ripetuto che, prima di predicare la giustizia, la Chiesa deve far giustizia in casa propria. Ma questa ragione esteriore ne nasconde una più vera: le pretese alienazioni che allignano nei luoghi sacri, oltre ad essere anche le più indifese e le più sicure da combattere, non destano interesse a chi non è del mestiere, e quindi possono esser considerate terreno di pascolo esclusivo del progressismo cattolico, che, in questo suo operare, ritrova finalmente il suo ruolo specifico.

Accade pertanto questo straordinario fenomeno: la denigrazione della Chiesa diventa condizione necessaria per la sopravvivenza di quel plus che invera nell'attuale momento storico il progressismo cristiano e gli consente di distinguersi da un qualunque altro umanesimo.

Non ha dunque ragione di meravigliarsi il Ratzinger quando nota che, mentre « il primo concilio Vaticano aveva descritto la Chiesa come il « signum levatum in nationes », come il grande vessillo escatologico, che, visibile anche da lontano, raccoglieva gli uomini attorno a sé (...), oggi sembra vero tutto il contrario: non più una comunità meravigliosamente diffusa, ma un'associazione stagnante, che non è stata capace di superare veramente i confini dello spirito europeo e medievale; non più profonda santità, ma un insieme di debolezze umane, una storia vergognosa e umiliante, alla quale non è stato risparmiato nessuno scandalo

(...) cosicché chi appartiene a questa storia non può far altro che coprirsi vergognosamente il volto » (5).

Questa denigrazione offre un contenuto specifico, forse l'unico contenuto dotato di verificabilità empirica, all'azione dei «cristiani per il socialismo ». Il guaio, per loro, è che oggi questa denigrazione non trova alcuna controparte disposta al contraddittorio: anzi essa cessa di essere una posizione di avanguardia che desti scandalo e ammirazione, e diventa piuttosto una specie di rituale di moda che si ritiene molto opportuno spargere un po' ovunque nella pubblicistica cattolica.

Ad esempio, parlando per l'ennesima volta della speranza — una infatuazione, questa della speranza, che non promette nulla di buono — il « Segno nel mondo » non tralascerà di prendersela con i cristiani che, accettando con rassegnazione il dolore, nella speranza della vita eterna, meritano il duro giudizio dello scettico (6). E la Zarri in uno dei suoi articoli su « Politica » (7) non avrà dubbi sul fatto che gli ultimi secoli « furon secoli di grande decadenza della chiesa ». E C. Carozzo, scrivendo sul « Gallo » (8), nell'intento di chiarire che significa l'affermare che « l'Evangelo è una potenza di liberazione e una forza di novità che aiuta l'uomo a spezzare le sue catene » non troverà miglior esempio di quello della « violenza della chiesa costituita e delle contro-violenze che perdono il loro carattere liberatore ». E l'editoriale del n. 49 de « Il tetto », nel formulare gli scopi della rivista, ritornerà (non certo per amor di originalità) sul ruolo della chiesa « come segno di liberazione e coscienza del mondo » per poter ammonire che « tale funzione liberatrice non può avere luogo se la chiesa non libera se stessa (...). Conseguentemente, lottare contro i concordati, denunziare in Italia i pericoli del referendum antidivorzista, documentare le azioni di quanti rifiutano l'insegnamento di religione nelle scuole, nelle caserme e nelle carceri, sottolineare il significato di gesti come quelli di coloro che non vogliono il matrimonio concordatario (...) e così via, significa non indulgere ai « gusti del tempo », ma porre in luce concretamente quali sono oggi, ed in particolare nel nostro paese, le deviazioni della chiesa ». Eccetera.

Si tratta ormai di una moda: con la conseguenza, implicita in ogni moda, che chi tentasse di reagire all'unilateralità di questi giudizi sulla Chiesa, chi tentasse di difenderne la storia, di valorizzare la memoria dei suoi santi e dei suoi dottori, di esaltare « la sua meravigliosa diffusione, la sua profonda stabilità » (9), apparirebbe, ai più, stonato e anche un po' ridicolo. Come potrebbe

(5) « Perché sono ancora nella Chiesa », Brescia (1971), p. 59 - 60.
(6) « Segno nel mondo », 14-5-'72, p. 4.
(7) N. 7 (1972) p. 21.
(8) N. 4 (1972) p. 2.
(9) Ratzinger, loc. cit., p. 59.

esser possibile manifestare ammirazione per il lungo cammino percorso dalla Chiesa nei suoi duemila anni di storia, quando negli stessi canti che sono oggi proposti ai fedeli durante la messa si canta, ad esempio: « Signore perdonaci, non è cambiato niente / è tutto come quando tu venisti in mezzo a noi / a portare la tua voce, che chiamava, che chiamava / i sordi, chi non sente, chi non vuole mai sentir »?

LA FINE DEL POST CONCILIO E' DOVUTA ALLA FINE DELLA CONTROPARTE REAZIONARIA

Ebbene, ma questo è un grosso guaio per il progressismo cattolico: la ricerca dei propri contenuti mediante la contestazione rivolta all'interno della Chiesa è efficace soltanto se tale contestazione desta resistenza, se desta scandalo, se è in qualche modo contrastata. La fine del post concilio è dovuta anche al fatto che tale contestazione non trova più grosse resistenze, almeno sul piano del dibattito teologico, ed è accettata con notevole tolleranza. Ed allora? Ed allora la ricerca dei contenuti per questa via comincia a dar segni di stanchezza, perde il suo smalto e la sua attendibilità.

Ad esempio, aveva senso prendersela con la rassegnazione del cristiano tradizionale finché, nel pensiero comune, la rassegnazione di fronte al male e al dolore era assunta come un valore positivo, e il negare questo bastava da solo a metter in risalto e a dar sostanza alla proposta alternativa dell'« impegno per la liberazione ». Ma oggi che dappertutto vien ripetuta la condanna della « rassegnazione cristiana », come fondamento dell'alienazione religiosa, come residuo di un atteggiamento sacrale in cui risiede l'« oppio dei popoli », eccetera, non ha proprio più senso ribadire ancora una volta lo stesso (sciocco) concetto. Ed ecco che, se perde significato il richiamo alla « controparte » tradizionale, perde significato, ahimè, anche la proposta alternativa di non-rassegnazione: cioè perde il suo significato di proposta religiosa e si riconduce ad un complicato ed incredibile modo di fondare la prassi quotidiana laica.

Paradossalmente si può dire che la fine del post concilio è dovuta alla fine di una controparte teologica tradizionalista. L'ingenuità delle ali progressiste è stata quella di essere dei vincitori troppo esclusivi, troppo brillanti e organizzati. Hanno spazzato via le opposizioni o le hanno ridotte al ruolo di malfermi accomodamenti e si sono così cacciati nei guai: perché la loro proposta è diventata un'« antitesi » a cui è venuta meno la « tesi ».

Una prova della verità di questa diagnosi si può rintracciare

nella tendenza, assai diffusa, di « inventare » la controparte o magari di « provocarla ». Vedete con quanta nascosta fiducia i « trentatré teologi », nel loro « Manifesto contro la rassegnazione nella chiesa », si aspettano una reazione che dia esca al loro operare: « proprio in questa fase di ristagno è importante perseverare con costanza. C'è da aspettarsi della resistenza. Non ci può esser rinnovamento senza lotta ». E' lo stesso atteggiamento che anima E. Masina il quale, in un articolo apparso sulla « Rocca » (10) va a rispolverare addirittura il pericolo di un « cristianesimo tutto verticale » per i giovani.

IL DISSENSO NON RIESCE PIU' A MANTENERSI A MEZZA STRADA

Come venire fuori, dunque, da questa situazione di crisi?

Le modalità che si propongono per venir fuori dalla crisi del post concilio definiscono la sua conclusione come periodo storico ed aprono a ciò che i teologi di « Concilium », riuniti a Gardone, hanno intravvisto recentemente come l'aldilà del concilio. Vi è una linea di destra e una linea di sinistra.

La linea di sinistra è, in certo senso, la più spontanea: venendo meno l'opposizione sul piano della ricerca teologica, dogmatica o morale, il progressismo cristiano va alla ricerca di una controparte sul piano giuridico e istituzionale. Come si legge in un interessante editoriale della « Civiltà cattolica », il problema, oggi avanzato, non è più quello di aggiornare la Chiesa, ma quello di reinventarla: è essa stessa, nella sua struttura, nel suo ruolo, nella sua identità, l'oggetto principale della contestazione; non si tratta di inventare che cosa essa debba fare, ma che cosa essa debba essere.

Anche nella rivista dei gesuiti americani del novembre scorso il sociologo Greely solleva questa problematica rivelante l'inutilità di ogni progetto riformistico parziale di fronte all'esigenza di un completo rivolgimento della gestione dell'autorità all'interno della Chiesa.

La conseguenza più importante di questa linea d'azione è che oggi il dissenso cattolico non riesce più a mantenersi a mezza strada — dentro, fuori — limitando la sua opposizione sul piano meramente verbale o di ricerca teologica. Oggi il dissenso cattolico tende a coagulare gruppi transfughi. L'opposizione si fa subito più amara, più netta e più irrimediabile; va a cozzare diritta contro le strutture.

Una diagnosi attenta e preoccupante di questo spirito sci-

(10) N. 2 (1972) p. 13.

smatico del dissenso cattolico è tracciata in un recente editoriale della « Civiltà cattolica » (11): « anzitutto c'è la tendenza a costituirsi in « gruppi » autonomi senza il legame con il vescovo, con il parroco e con gli altri fedeli. Talvolta, l'autonomia diviene opposizione più o meno radicale e violenta. (....) C'è poi la tendenza a farsi un proprio culto, una « propria » Eucaristia: si mettono da parte le prescrizioni liturgiche della Chiesa per lasciare campo libero alla creatività ed alla libertà espressiva ». Una vasta documentazione del fenomeno in Italia può ritrovarsi nella inchiesta su « L'altra chiesa in Italia » (Milano, 1970).

Sono di questi ultimi mesi alcuni documenti, alcuni manifefesti, che dimostrano chiaramente questo aspetto della svolta: la svolta, salutare sotto un certo riguardo, che fa uscire dall'equivoco, dall'ambivalenza della terminologia di qualche anno fa. Basti pensare al manifesto dei trentatré teologi, ai vari interventi del gruppo « 7 Novembre », al mutar di tattica delle varie comunità del dissenso che, come ci assicura « Sette giorni », preferiscono ormai abbandonare il loro modo artigianale di condurre la battaglia, per maturare una linea comune e meglio organizzata di lotta.

La risoluzione del « movimento 7 Novembre », riportata da « Com » (12) contiene i punti programmatici che accomunano un po' tutti, con diverse sfumature (si ha anzi l'impressione che, infine, tutto quel che i protagonisti avevano da dire l'abbiano detto: e non è molto). Appoggio alle comunità di base, rifiuto della concezione « sacrale » del prete, solidarietà con i preti che abbandonano il ministero, coinvolgimento in « tutte le lotte di liberazione del povero, contro le classi dominanti e i condizionamenti di qualsiasi genere », impegno per « portare avanti proposte di vita evangelica desacralizzata e incarnata nelle lotte di liberazione delle classi oppresse », impegno di collegamento e di sostegno reciproco « nella resistenza alla repressione in atto e futura ».

Intendimenti analoghi sorregge in Olanda il « gruppo dell'Amstelkerk », i cui aderenti, oltre a professare i soliti princìpi rivoluzionari per la liberazione, si spingono alla contestazione « della divinità di Cristo e all'abbattimento di tutti i tabù della chiesa sul sesso ». E in Francia, il movimento « Echanges et dialogue », che raccoglie circa milleduecento sacerdoti, di cui trecento sposati, si pone sulla stessa linea: rivoluzionaria e non riformista, in aperta polemica con la gerarchia e con l'ideologia della Chiesa intesa come « uno dei sostegni più fermi delle strutture alienanti della società ».

---

(11) N. 2914 (1971) p. 313 - 319.
(12) N. 6, p. 5 ss.

L'INCANTO CONCILIARE SI E' ROTTO

L'altra linea è quella di destra. E' quella che tenta il recupero e il mantenimento dell'ottica conciliare. La si può rintracciare nella maggior parte dei pronunciamenti ufficiali o quasi ufficiali: l'abbiamo riconosciuta, ad esempio, nei documenti che sono emersi nel terzo sinodo dei vescovi dello scorso settembre. Si tratta, in genere, del tentativo di rimanere fedeli al linguaggio dell'epoca del concilio, con i suoi termini correlanti senza correlati, con la sua ricchezza e plurivalenza semantica che, qualche anno addietro, riusciva così bene a soddisfare tutti.

L'esperienza del terzo sinodo ha dimostrato, persin troppo chiaramente, i limiti di questo modo di procedere: nonostante la minuziosa cura a levigare il linguaggio sì da renderlo massimamente aperto e attraente, nonostante l'arditezza dei documenti preparatori, anche a scapito della loro fondatezza teologica, tutto questo sforzo non è servito a nulla; come se si fosse rotto un incanto, l'incanto del tempo conciliare.

Rimaner fedeli ai metodi del concilio oggi non è più ragione di plauso, ma di contestazione: ciò non implica che, per questo, si debba mutar rotta, ma sta a segnalare che quei valori positivi che un tempo si imponevano da sé e costituivano un efficace strumento di azione pastorale, oggi debbono essere pur essi difesi: non sono armi con le quali combattere, ma frontiere che occorre difendere.

Si consideri ad esempio il concetto di dialogo. Nel periodo del concilio e del post concilio bastava pronunciare la parola dialogo per esprimere una proposta dinamica, nuova, per segnare la fine di certe preclusioni, di certe prese di posizione; ed allora il dialogo si arricchiva di cento significati impliciti, si riempiva di speranza, e in questo suo aprirsi, in questa sua disponibilità ad accogliere molteplici istanze, acquistava un suo contenuto. Oggi il concetto di dialogo deve esser difeso, deve esser motivato e giustificato; non è più una strategia di attacco, ma un degno valore da salvaguardare. Ne fa fede il fatto che, spesso, ricorre nella stampa cattolica ufficiale, il tema del dialogo, delle sue difficoltà, dell'esigenza di promuoverlo e di sostenerlo: ossia diventi esso stesso l'oggetto del discorso.

Per altri concetti, invece, come impegno, speranza eccetera il venir meno del correlato esige una risemantizzazione; e questa risemantizzazione inevitabilmente comporta la perdita dell'equivocità iniziale. Non è più possibile, ad esempio, usare il termine speranza in modo ambiguo, sì da farle asprimere, a piacimento dell'ascoltatore, la virtù teologale o l'ottimismo nella vita quotidiana. Oggi speranza significa sempre meglio speranza laica con

« plus » indecifrabile, arcano e lirico che vi è appeso apposta per contrastare alle obiezioni.

Un esempio, purtroppo evidente, si è avuto nel documento predisposto dalla commissione pontificia « Justitia et pax » in occasione del terzo sinodo, nel quale il linguaggio usato, così uggioso per il suo tono poetico e profetico, serve soltanto a dare legittimità religiosa a scelte politiche scontate.

Quindi, anche seguendo la via di destra, non è più possibile mantenersi oggi in quella ideale neutralità dinamica e promettente che costituisce il fascino più sottile del concilio: anche la via di destra è costretta a ripiegare in una sua riduzione non neutrale. Di qui, la posizione scomoda che è costretta ad assumere la Chiesa ufficiale nei suoi interventi sulla salvaguardia della dottrina della fede: una posizione facilmente interpretabile (e i cattolici disposti al dissenso, come ad esempio A. Zarri, si affannano a rilevarlo con enfasi) come meramente difensiva e reazionaria.

LA PERDITA DELL'INNOCENZA

Il fatto è che oggi, sia seguendo la linea di sinistra, sia seguendo la linea di destra, si è giunti ad un punto cruciale che dà colore al crepuscolo del post concilio e ne segue la conclusione. Si tratta della perdita dell'innocenza che aveva caratterizzato il periodo conciliare. Qui sta la ragione del fatto che sia il progressismo, sia la sua « controparte » non riescono a mantenersi a metà strada e a trovare così un punto di incontro. Si formano cioè nuovamente chiare contrapposizioni; la logica « e - e » cara a padre R. Lombardi (13) cede di nuovo il passo alla logica « o - o ».

Che cosa intendo dire parlando di perdita dell'innocenza? Per illustrarlo potrò far riferimento ad un esempio forse marginale ma abbastanza illuminante: quello della nuova liturgia in relazione alla dottrina della presenza reale eucaristica. Le modifiche apportate alla vecchia messa erano intese a valorizzare lo aspetto conviviale e comunitario, lasciando cadere, nella traduzione dal testo latino, o in qualche innovazione secondaria, i troppo espliciti riferimenti ai dogmi definiti dal Tridentino; certamente tali modifiche eran state pensate e proposte in un clima di innocenza. Era pur vero che esse potevano interpretarsi come cedimenti ad apparenze tradizionalmente eretiche (concezione esclusiva della messa come cena, presenza reale legata al momento comunitario, eccetera); ma una simile interpretazione sarebbe

(13) N. 2924.

stata del tutto ingiustificata e fuorviante rispetto alle intenzioni, ovviamente ortodosse.

Ebbene, oggi si sta perdendo questa innocenza: la ambivalenza delle formole non riesce più ad esprimere in egual misura i suoi contenuti alternativi. Ciò che non viene detto in modo esplicito, acquista l'aspetto di esser negato. Così accade che il movimento impresso dalla riforma della liturgia prosegue e si snatura nelle nuove eucaristie di cui si è sopra fatto cenno.

Un esempio ben più grave di questo fenomeno è costituito dal secondo catechismo olandese: lo spazio che separa il primo dal secondo catechismo olandese è lo stesso che separa il post concilio dalla sua conclusione storica. Il primo catechismo raccoglieva, in certo modo, le richieste di tutta la chiesa olandese; il secondo configura già una contrapposizione che non potrà esser riassorbita da ambiguità e reticenze.

Le grandi polemiche suscitate dal primo catechismo riguardavano il fatto che esso lasciava aperte questioni che il magistero della Chiesa aveva risolto; le proteste suscitate dal secondo riguardano il fatto che i principali dogmi della fede sono irrimediabilmente manomessi. Per la prima volta un catechismo, approvato da due vescovi, nega la storicità dei vangeli, interpreta come mitiche la morte e la resurrezione del Signore, nega la persona divina di Cristo, cancella lo Spirito Santo, rigetta la unità della Chiesa e l'inerranza del suo magistero, riduce l'eucaristia ad un banchetto comunitario e così via.

Nulla di originale, del resto; come osserva correttamente J. Galot, quelle tesi sono luoghi comuni di talune correnti del pensiero protestante. « Ciò che è nuovo è che in un catechismo della Chiesa siano presentate simili idee, contrarie all'educazione della fede ». La perdita dell'innocenza conciliare non consente più la sopravvivenza di posizioni intermedie: il secondo catechismo getta una luce sinistra sulle incertezze del primo; ogni interpretazione benigna del procedere ambiguo di questi, che sino a qualche tempo fa era plausibile, perde oggi la sua attendibilità.

Un altro sintomo della perdita dell'innocenza, ovvero del venir meno di contenuti alternativi e bilanciati, è offerto dal recente evolversi del rapporto col marxismo nell'America latina. Da Medellin si passa a Santiago.

G. Girardi, in un articolo su « le Monde » (8 maggio 1972) sintetizza abilmente le sostanziali differenze tra la conferenza di Medellin del 1968, « espressione di collegialità episcopale » e il congresso di Santiago, « espressione della comunità di base ». « Medellin cita frequentemente il Vaticano secondo; a Santiago non si parla del Vaticano secondo se non per segnalare i limiti dell'aggiornamento e del progressismo conciliare (...). Medellin de-

nunzia vigorosamente le ingiustizie, le disuguaglianze, gli sfruttamenti che caratterizzano la realtà continentale. Santiago si interroga sulla causa strutturale di questi fatti, e la designa nel sistema capitalistico dipendente dall'imperialismo nord-americano. Là dove Medellin parla di disuguaglianza fra uomini. Santiago parla di lotta di classe (...). Medellin esige riforme rapide e coraggiose: Santiago non vede possibili soluzioni se non in senso rivoluzionario. Medellin attende la soluzione dei problemi da un risveglio dell'amore cristiano (...); Santiago proclama che l'amore cristiano non diventerà una forza storica se non assumendo la lotta di classe ».

La conseguenza fondamentale della perdita dell'innocenza è che i problemi dottrinali e morali, posti opportunamente in ombra nella stagione del concilio, oggi riemergono irrisolti ed urgenti: perseverare nella direzione pastorale, sufficiente qualche anno fa, significa compromettere gravemente il contenuto stesso del messaggio cristiano e perderne gradualmente i contorni.

Perseverare in soluzioni linguistiche ambivalenti significa optare per l'alternativa secolare, significa la vittoria del «basso», secondo il processo universale della scienza e della filosofia moderne, ben illustrato ed esaltato da E. Bloch, un marxista caro a molti teologi.

Un esempio importante di questo fatto è quello già sopra segnalato, dell'evoluzione cui è soggetta la strategia conciliare del dialogo: oggi, a differenza di ieri, il dialogo sta dimostrando il suo aspetto non neutrale, e diventa omogeneo con l'ateismo laico di chi ritiene ragionevole metter tra parentesi i cosiddetti problemi ultimi per occuparsi delle scelte che contano empiricamente e sulle quali si può e si deve trovare un accordo.

LA REDUCTIO AD UNUM E I SUOI RISCHI

Credo, a questo punto, che siamo giunti all'epilogo. Percorrendo la via sinistra o percorrendo la via destra, si raggiunge, in questo crepuscolo conciliare, uno stesso punto morto: la convergenza delle strade non apre ad un luogo di incontro ma ad un crocicchio nel quale, chiunque vi pervenga, sente, in fondo, che ha perduto la sua identità. In che cosa consiste la convergenza? Consiste in un sommario accordo per alcune espressioni di significato incerto riguardanti la liberazione, la speranza, la pace e la giustizia: si potrà ad esempio esser tutti d'accordo nel proclamare che il Vangelo è potenza di liberazione, che il nostro deve esser un impegno totale nella speranza, e così via.

Questa reductio ad unum rappresenta anche un grave peri-

colo: l'esser passati dal mondo multiforme dell'epoca del concilio, in cui tutti i cattolici si riconoscevano uniti, alla stanca ripetizione di uno stretto formolario monocorde, costituisce una ragione di estrema debolezza anche per le forze progressiste. Basta che quell'« unum » perda la sua lucentezza perché il suo tramonto porti via con sè tutto il mondo multiforme che lo ha prodotto.

Vi sono buone ragioni per ritenere ben fondata questa previsione: infatti, il residuo speranza - liberazione che oggi vien proposto come la chiave di volta del discorso cristiano, la meta della ricerca teologica degli ultimi anni non è altro che ciò che il « mondo secolare » ha lasciato passare perché è con sé compatibile ed omogeneo.

L'avere abbandonato le vecchie frontiere della dimensione soprannaturale le ha rese ormai irraggiungibili e ha condizionato l'annuncio ad una verifica di compatibilità. Ciò implica dunque che l'annuncio della fede obbedisca a suo modo ad una logica di tipo consumistico per la quale non si ricercano i veri bisogni, ma si viene incontro alle aspettative. E questa logica obbliga ad un frequente ricambio, non ammette punti fermi.

Pertanto siamo ormai in grado di prevedere qualcuno degli aspetti del « aldilà del concilio », se vien lasciato spazio alle tendenze in atto. La via di destra tende chiaramente ad esaurirsi nel verbalismo: un verbalismo sempre più elaborato e consumato, che però non riesce ad incidere e a raccogliere consensi. Ne abbiamo avuta esperienza al terzo sinodo; lo possiamo rintracciare, almeno sinora, nei pronunciamenti delle Acli e dei raggruppamenti che vogliono mantenersi in una instabile posizione dentro-fuori, per conservare le loro maggioranze prevalentemente conformiste che ritrovano, proprio nell'esteriorità del verbalismo, una copertura culturale, una gradita omogeneità con le istanze di moda, una catarsi intellettualistica che può metter in ombra il loro sostanziale immobilismo.

La via di sinistra, invece, tende all'abbandono della cattolicità. Ciò è implicito nel significato che assume il concetto di scelta di campo, proposto come vera alternativa strategica pastorale. Infatti la scelta di campo, se vuole acquistare, come è nei propositi del progressismo cattolico, connotati politici, implica una non neutralità di giudizio. Non è scelta di campo lo « schierarsi dalla parte degli oppressi, dei bisognosi, dei miseri ».

La scelta di campo per la quale oggi si intende optare è piuttosto l'identificazione degli oppressi, dei bisognosi, dei miseri con con una classe sociale; il che comporta ingiustizia: infatti occorre metter tra parentesi ciò che contrasta a questa identificazione e occorre enfatizzare ciò che la avvalora. Ad esempio occorre assumere che tutti i proletari sono oppressi, che tutti i padroni sono

oppressori; che il potere, comunque e dovunque è male; che la classe operaia diventa oggi depositaria delle promesse escatologiche e si identifichi con i poveri del Vangelo (cfr. la recezione del termine classe compiuta, in una pastorale, dal cardinale Pellegrino).

Orbene, tutto ciò ha una conseguenza molto grave: l'espulsione dei miserabili.

Una scelta di campo politicamente sensata non sa che farsene dei miserabili, degli emarginati, degli affamati e assetati che Gesù prediligeva: nessun progetto politico rivoluzionario può far leva sulla povertà dei singoli, sulla miseria che non ha contropartite.

Del resto Marx ed Engels affermano questo in modo molto esplicito: « il sottoproletariato, questa putrefazione passiva degli infimi strati della società, che in seguito ad una rivoluzione proletaria viene scagliato qua e là nel movimento, sarà più disposto, date tutte le sue condizioni di vita, a lasciarsi comprare per mene reazionarie ». (Il Manifesto del partito comunista 1848). E già ne « La sacra famiglia » Marx aveva ridicolizzato la partecipazione alla causa dei miserabili offerta dal Sue nei suoi romanzoni.

Ma i miserabili non sono i soli esclusi dalla piega politica del progressismo cristiano: vi è anche un'altra esclusione ingiusta e alla lunga assai più dannosa di quel che oggi si possa prevedere. E' l'espulsione dei vecchi e dei bambini: il confuso riferimento ad un cristianesimo adulto ha fatto sì che fosse ammesso l'aperto dileggio di ogni forma di religiosità semplice, ingenua, di ogni devozione che non avesse una giustificazione in termini di comunità. Non c'è dunque più posto per i vecchi e per i bambini. Invece di capire in profondità e in semplicità il tessuto secolare della religiosità popolare, lo si è liquidato dietro la pressione delle superficiali obiezioni marxiste. Così anche l'ingresso dei fanciulli alla fede dal loro mondo favoloso è escluso. La crisi diletta gli adulti, ma allontana la Chiesa dalla parte più numerosa dei fedeli: dai fedeli che sono fedeli per davvero; da coloro che chiedono e pretendono risposte semplici, chiare, confortanti, che non godono del tormento della ricerca, ma della pace della certezza.

PER L'ALDILA' DEL CONCILIO

Dunque, che fare?

Se la descrizione che è stata tentata nelle pagine precedenti risponde a verità, se i segni dei tempi per l'attuale momento storico stanno ad indicare che l'epoca del post concilio volge al tramonto, ebbene, tutto questo non deve indurre ad un atteggiamento

di rinuncia o di sfiducia. Nè si potrà pensare di arrestare gli avvenimenti per mantenere in vita artificialmente un periodo di grande prestigio e di grande vitalità per la Chiesa cattolica: ogni tentativo in questo senso assume, suo malgrado, aspetti reazionari. Nè si potrà pensare che le mete, sempre valide, proposte dal concilio, si raggiungano lasciandosi trasportare da un prurito progressista oggi sempre più monocorde e deviante.

Nell'un caso e nell'altro si tradirebbe il concilio: per salvare i valori positivi che esso ha promosso, per seguire le sue direttive, occorre oggi cambiar rotta.

Si tratta di risalire ad una revisione dei fondamenti della stagione conciliare. Si tratta di rivedere criticamente l'attendibilità del progetto di non falsificabilità del cristianesimo con tutto quel che ne segue per la strategia del dialogo all'interno e all'esterno della Chiesa.

Il dialogo non può ormai più assecondare una tattica di non falsicabilità: lo abbiamo potuto constatare con attenzione. La tattica di non falsificabilità oggi porta fuori della fede, come nel secondo catechismo olandese, porta contro la Chiesa, senza alternative, come in molti rami del progressismo cattolico, esaurisce lo specifico cristiano in qualche suggestione lirica che non è in grado di resistere ad alcuna onesta verifica, abbandona il cristianesimo alle tendenze in atto e si fa complice dei condizionamenti della città secolare.

Se la stagione del concilio ha avuto al suo centro l'incontro della Chiesa con il mondo contemporaneo, nella luce della costituzione « Gaudium et Spes » l'aldilà del concilio deve aver per centro l'incontro della Chiesa con se stessa, con la sua dottrina: solo così il dialogo con il mondo potrà mantenere un interesse vitale e fecondo. Solo se il dialogo porta con sè tutta la maestà della tradizione, la ricchezza del passato, la grandezza del suo pensiero, lo splendore della sua santità, può dare un contributo reale ai problemi che l'ora presente rende urgenti ed insormontabili.

Il dialogo non può ormai più ridursi ad una resa incondizionata, ad una assimilazione anonima, non può esaurirsi nella collaborazione per un qualche progetto politico. Il dialogo, nell'aldilà del concilio, deve raccogliere la forza dell'impegno apologetico, deve esprimere lo slancio dell'apostolato, deve ridonare al mondo la forza della vera liberazione che deriva dalla consapevolezza dell'altra dimensione della realtà, quella che i vari sistemi politici e la scienza moderna, uniti insieme in complicità bugiarda, hanno saputo cancellare dal cuore e dalla mente degli uomini rendendoli schiavi.

NOTE

PERSONA DI CRISTO ED EUCARISTIA

Trovare Cristo nel fratello è oggi uno dei motivi più efficaci della spiritualità cristiana in continuità della migliore tradizione ecclesiale, presente alla sorgente medesima del messaggio di Gesù.

Il secondo concilio Vaticano cita il noto passo di Matteo che si riferisce alle dichiarazioni del Signore sul giudizio finale (Mt. XXV, 40-45), e afferma che Cristo ha voluto *identificarsi* con i fratelli *(seipsum idem ac fratres... esse voluit)* quali oggetto di carità. Un altro passo simile è quello in cui il concilio ribadisce che « il Padre vuole che in tutti gli uomini ci riconosciamo e amiamo concretamente Cristo fratello » *(Gaudium et spes,* 93). L'approfondimento di questa verità fondamentale si impone perché essa è la fonte più ricca dell'amore cristiano verso tutti gli uomini.

La nostra trattazione intende contribuire a conservare e, se possibile, a rinvigorire la potenza di questo motivo, assolutamente centrale nel cristianesimo, le cui conseguenze sono inesauribili. Deve, però, essere correttamente compreso e proposto perché non diminuisca la sua incidenza.

Il testo evangelico a cui alludiamo è il seguente: « In verità vi dico: quanto avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avete fatto a me » (Mt. XXV, 40; cf. XXV, 45).

Matteo ci presenta altri due passi nei quali appare tale identificazione: « Chi accoglie voi, accoglie *me* e chi accoglie me accoglie Colui che mi ha inviato » (X, 40). « Chi accoglierà un fanciullo come questi nel nome mio accoglie *me* » (XVIII, 5).

Parlare di identificazione è qualcosa che gli esegeti non ritengono inopportuno. Al riguardo, ci sia permesso citare un commentatore moderno di Matteo, che a proposito delle parole riferite nel giudizio finale scrive: « Questa identificazione proviene dall'amore di Gesù verso suo fratello l'uomo *(dem Mitmenschen)*, amore che si fonda nell'amore di Dio per gli uomini e che porta Gesù ad offrirsi per loro senza limitazione» (1).

Qual'è la portata di tale identificazione? Il testo di Matteo X, 40 ci mostra chiaramente che non si tratta di una depersonalizzazione, quasi che Gesù cessasse di essere una persona concreta e svanisse nel bisognoso o si trasformasse in lui. Gesù afferma che chi riceve il suo discepolo, riceve lui con la medesima forza con cui afferma che chi riceve lui riceve Colui che lo ha inviato, cioè il Padre. E Gesù non intende con ciò che il Padre sia una persona diversa. Quando il Maestro inviò i dodici, li elesse suoi luogotenenti, in conformità al principio giuridico giudaico per cui l'inviato si identifica con il mandante (2).

Gaechter, dopo aver commentato ciò che abbiamo riportato sull'identificazione, aggiunge subito: « Perciò Gesù considera le necessità degli uomini come le sue » (3). Siamo, tuttavia, molto lontani da quella che potremmo chiamare « questione giuridica ». L'identificazione di Gesù con

(1) P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium.* Innsbruck - Vien - München 1964, 820.
(2) Cfr., *op. cit.*, p. 320.
(3) *Op. cit.*, p. 820.

i poveri approda a una realtà incomparabilmente più profonda di quella che lega il rappresentante al rappresentato. Il Figlio di Dio venne al mondo come il secondo Adamo, nuovo capostipite del genere umano, per amore degli uomini.

Vari tipi d'identificazione sono stati proposti recentemente. Ci riferiamo adesso a due che possono servire da esempio.

Pio XII aveva alluso al sistema del « pancristismo », che, senza distinguere nettamente fra corpo fisico, morale e mistico, presentava il Redentore e i membri della Chiesa uniti *in una persona fisica;* e attribuiva agli uomini proprietà divine, al punto di presentare Cristo esposto agli errori e ai difetti dell'umana natura (4). Un'altra esagerazione compare quando, almeno in senso pratico, si parla della realtà di Cristo attuale limitando questa realtà alla persona del fratello. Troviamo un caso tipico in una recente dichiarazione a proposito del movimento dei *Jesus freaks,* diffuso principalmente fra i protestanti degli Stati Uniti (5). « Le chiese istituzionali », leggiamo nella pubblicazione, « si sono espresse in genere con un prudente ottimismo verso i *Jesus freaks* ». Il padre Gregory è stato uno dei pochi a fare un'osservazione che ci pare significativa: « Sebbene i cattolici si rappresentino talvolta Gesù, come soggetto individuale, non lo fanno però ordinatamente. I cattolici sanno che il Cristo vivente lo trovano nei loro fratelli. Gesù Cristo non è una realtà che si possa interamente separare dalle persone che si incontrano. Noi non immaginiamo Gesù come un nuovo arrivato in un gruppo di persone. Secondo l'insegnamento cattolico, Cristo è già presente » (60).

L'autentica dottrina cattolica sulla presenzialità di Cristo può essere illustrata in vari modi. Desideriamo considerare qui l'insegnamento eucaristico affinché sia manifesto il modo in cui il credente vive la sua fede attraverso la realtà e il significato della persona di Cristo.

La dimensione comunitaria dell'eucarestia è pure di importanza capitale; puntualizzata già da Paolo (1 *Cor.* X, 17), è stata commentata ininterrottamente dalla tradizione e rivissuta con nuova forza dall'ultimo concilio. Potrà essere oggetto di un altro o di altri articoli.

Nel presente studio ci limitiamo a cogliere l'aspetto personale dell'eucarestia, in quanto l'eucarestia è Cristo e ci dà Cristo nella sua individualità.

Nel Vangelo di Giovanni il fondamento della promessa eucaristica è la fede nella persona di Gesù.

Il Signore presenta se stesso come « il vero pane del cielo » (VI, 32), e spiega: « E il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo » (VI, 51). Anche nel contesto più realistico in cui parla di mangiare la carne e di bere il sangue di Gesù è sottolineato il carattere della relazione interpersonale: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue è in me ed io in lui. Come il Padre vivente ha mandato me, ed io vivo per il Padre, così chi mangia me vivrà anch'egli per me » (VI, 56-57).

« Appare qui per la prima volta nel Vangelo di Giovanni una "formula di immanenza" che in maniera particolare descrive quell'unione assoluta del cristianesimo con Cristo..... una comunione reciproca senza per-

(4) *Enciclica Corpus Christi mysticum:* AAS 35 (1945) 234.
(5) *Informations catholiques internationales,* n. 394, 15 octubre 1971, 14-19.
(6) Idem, 19.

dita della personalità che non ha alcun paragone sul piano delle realtà terrene ed umane » (7).

Si possono riscontrare in altri passi di Giovanni simili formule di immanenza. L'unità del Figlio con il Padre (X, 38 e XIV, 10-11); l'unione dei discepoli con Cristo per raccogliere frutti (XV, 4-10) e, specialmente, l'unione dei credenti con il Padre e il Figlio, affinché i credenti siano una sola cosa fra di loro (XVII, 21-23). Noi ci troviamo davanti a una misteriosa e perfetta unità in cui ogni persona conserva ciò che le è proprio.

TRADIZIONE PATRISTICA

Siamo abituati ai termini « corpo e sangue » di Cristo, e perciò può sorprendermi la frequenza con cui i padri della Chiesa indicano l'eucarestia con categorie personali.

A. *L'Agnello* — L'agnello è espressione antichissima e non rara. Atanasio, nella prima metà del quarto secolo, scrive in una delle sue lettere festali: « E quindi, per non avvicinarci senza preparazione alla celebrazione del rito festivo, e per essere degni di accostarci all'Agnello divino e gustare del cibo celeste, purifichiamoci... » (8). In modo analogo parlano Afraate (9), Efrem (10), Giovanni Crisostomo (11) e Cirilonas (12) nel quarto secolo. In seguito, Teofilo di Alessandria (13) Agostino (14) Gelasio di Cizico (15), Avito (16) e Sofronio (17).

B. *Cristo presente* — I padri si riferiscono spesso al Cristo presente nell'eucarestia. Certe volte si tratta di affermazioni generiche della presenza di Cristo. Giovanni Crisostomo si doleva del fatto che parecchi dei suoi numerosi ascoltatori non prestassero la dovuta attenzione « quando si vuole mostrare Cristo medesimo nei sacri misteri » (18). In un'altra occasione egli rimprovera coloro che si recano in Chiesa prima di render grazie e quando ancora « si stanno celebrando i misteri di Cristo » (19). Altre volte ancora troviamo precisazioni che sottolineano con particolare realismo la presenza di Cristo. Optato di Milevi, alla fine del quarto secolo, nei suoi sette libri contro il donatista Parmeniano riprova la profanazione degli altari e afferma: « In questo modo avete imitato i giudei: essi posero le loro mani sopra Cristo sulla croce, voi lo avete ferito sull'altare » (20). Gregorio Nazianzeno, nell'orazione funebre della sorella, riporta co-

(7) R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. Parte seconda. Herder 1971, 94.
(8) J. Solano, *Textos Eucarísticos Primitivos* 1 (Madrid 1952), n. 296.
(9) Idem 1, 327.
(10) Idem 1, 352. 363. 370.
(11) Idem 1, 695, 709. 717. 736, 817. 901. 907. 917.
(12) Idem 1, 1014. 1020.
(13) Idem 2 (Madrid 1954), 55.
(14) Idem 2, 348.
(15) Idem 2, 859.
(16) Idem 2, 956.
(17) Idem 2, 1265.
(18) Idem 1, 671.
(19) Idem 1, 700.
(20) Idem 1, 505.

me questa, preda di un'infermità incurabile, « si lancia con fede davanti all'altare e invoca a gran voce e con ogni tipo di invocazione Colui che viene onorato sopra di esso » (21).

C. *Comunione* — La denominazione personale è singolarmente frequente quando si parla della comunione eucaristica. Già nel terzo secolo Cipriano commentava così il Padre Nostro: « ... diciamo " il pane nostro ", perché Cristo è pane di coloro che toccano il suo corpo... E perciò preghiamo che ogni giorno ci sia dato il nostro pane, cioè Cristo, affinché si possa rimanere a vivere in Cristo e non ci separiamo dalla sua santificazione e dal suo corpo » (22).

Attanasio affermava categoricamente che ogni giorno mangiamo di Cristo (23). Più pittorescamente Efrem: « Non si cibi nessuno di lui rimanendo seduto; poiché se i serafini stanno alla sua presenza con timore, chi si azzarderà a cibarsi di lui, da seduto?... A nessuno è permesso ricevere da seduto il corpo vivente » (24). E Ambrogio: « Cristo è per noi ogni cosa... se cerchi cibo è alimento » (25).

Ancora nel secolo quarto, Crisostomo predicava: « Chiunque tu sia... purifica la tua mano destra, la tua lingua, e le tue labbra, che sono il vestibolo dell'entrata di Cristo » (26). « Anche noi mangiamo la Pasqua, Cristo » (27). Il vescovo Severiano di Gabala scrive: « Venne Cristo, istituì la sua mensa, offerse se stesso come alimento e disse: prendete e mangiate... » (28).

Il secolo quinto ci riporta il testo suggestivo di un altro vescovo, Teofilo di Alessandria, che nella sua omelia sulla mistica cena usa queste espressioni personalissime: « Cristo oggi ci invita, Cristo oggi ci serve; Cristo, amico degli uomini, reintegra le nostre forze » (29). Gerolamo afferma che Cristo non viene mangiato fuori delle case ma dentro (cfr. *Es.* XII, 46) » (30).

Nel suo commento alla promessa eucaristica, Agostino scrive: « Poiché, in verità, moriranno nel tempo anche coloro che si cibano di Cristo; però essi vivono nell'eternità, perché Cristo è la vita eterna (31). " Che cosa significa cibarsi di Cristo? " chiede il santo in un sermone sull'eucarestia, e risponde: Non è ricevere semplicemente il suo corpo nel sacramento poiché molti lo ricevono indegnamente..., allora come ci si deve cibare di Cristo? Come egli stesso dice: chi rimane in me ed io in lui veramente mangia, veramente beve; ma chi non rimane in me né io in lui, sebbene il sacramento, acquista solo pena » (32).

« Gli ebrei mangiarono la manna », spiega Salviano nella prima metà del quinto secolo, « noi mangiamo Cristo » (33). Cirillo di Alessandria è

(21) Idem 1, 627.
(22) Idem 1, 249.
(23) Cfr., idem 1, 304.
(24) Idem 1, 419.
(25) Idem 1, 533. Cf. 515.
(26) Idem 1, 889.
(27) Idem 1, 923.
(28) Idem 1, 1004.
(29) Idem 2, 44.
(30) Idem 2, 66.
(31) Idem 2, 237.
(32) Idem 2, 356-357.
(33) Idem 2, 528.

molto esplicito: « Cristo è, secondo le Scritture, una nuova creazione (cfr. 2.a *Cor.* V, 17): così noi lo riceviamo, affinché la sua carne e il suo sangue restaurino in noi una vita nuova in lui e per lui » (34). « Noi ci accostiamo, per grazia di Dio, alla partecipazione della benedizione mistica, portando Cristo nelle nostre mani » (35).

L'espressione « partecipare a Cristo » indica la comunione eucaristica. Così la troviamo in Giovanni Crisostomo (36), in Cirillo di Alessandria, che la ripete instancabilmente (37), e nell'autore armeno Eliseo, del quinto secolo (38).

Ambrogio esprime in forma incisiva l'aspetto personale del banchetto sacro: « Qual'è il cibo nostro, il cibo di noi fedeli, se non Cristo?... Poiché egli stesso ci sazia e ci ricrea » (39). « Infatti, non mi saziano i raccolti dell'anno: ma Cristo che mi è donato tutti i giorni » (40).

Questa linea personalista rimane ancor più accentuata in testi che si riferiscono ancora a Cristo, come i precedenti, ma che sottolineano maggiormente la relazione personale del credente con lui.

Ambrogio trattando dell'eucarestia usa il testo « mi bacia con i baci della sua bocca » (Cant. I, 1), per applicarlo sia al fedele che nei sacramenti è invitato a baciare Cristo sia al Cristo stesso di cui il comunicante invoca il bacio (41). In una lettera scrive il santo di Milano: « Baciamo, pertanto, Cristo con il bacio della comunione: chi legge, intenda! » (42).

Crisostomo presenta l'unione eucaristica come unione di amore con Cristo: « Egli si è mescolato a noi e ha posto il suo corpo in noi come un fermento perché noi crescessimo sino a formare una totalità: il corpo unito al capo. Questa è la prova dell'amore ardente. Per questo Cristo lo volle sostenere, inducendoci a maggiore amicizia e dimostrandoci il suo amore ardentissimo verso di noi; né permise a coloro che lo amano di vederlo soltanto ma anche di toccarlo, di cibarsene e di trafiggere coi denti la sua carne, stringendosi a lui saziando tutte le attese dell'amore... In verità, molte volte i padri affidano i figli ad altri affinché li mantengano; ma io, dice, non faccio così, in primo luogo vi cibo con la mia carne, offro me stesso » (43).

E' egualmente del quarto secolo la testimonianza di Afraate, che prende lo spunto dal testo del libro dei Giudici: « Marcino in battaglia coloro che lambiranno l'acqua come i cani » (*Giud.* VII, 5), e l'applica alla comunione, ricevuta nella forma antica, di alzare con le mani il cibo all'altezza degli occhi: « ... amano il Signore, lambiscono le sue ferite quando ricevono il suo corpo, e se lo pongono sopra gli occhi, e lo lambiscono con la lingua, come il cane lambisce il suo padrone » (44).

---

(34) Idem 2, 557.
(35) Idem 2, 697.
(36) Idem 1, 864.
(37) Idem 2, 570. 572. 575. 577. 616. 617. 622.
(38) Idem 2, 874.
(39) Idem 1, 513.
(40) Idem 1, 515.
(41) Idem 1, 561.
(42) Idem 1, 595.
(43) Idem 1, 820.
(44) Idem 1, 316.

Oggi sarà discutibile il gusto di tali frasi. Però il loro realismo personalista è indubitabile. Sebbene qui non si indichi direttamente Cristo ma Dio, abbiamo raccolto questo testo della comunità cristiana primitiva in Persia per la sua importanza nel nostro soggetto.

Le omelie catechistiche di Teodoro di Mopsuestia (quinto secolo) ci hanno conservato concetti analoghi: « Anche se egli giunge a noi diviso, rimane integro in ogni parte e vicino a ciascuno di noi: si offre a ciascuno di noi per essere ricevuto e abbracciato con tutte le nostre forze, e perché ognuno di noi mostri il suo amore per lui a suo modo. Tu lo guardi con amore grande e sincero, lo baci e presenti le tue preghiere a Cristo Nostro Signore, già unito a te, perché ormai hai la grande libertà che aspettavi; quando ti sei accostato a lui, e lo hai afferrato, hai ricevuto questa libertà » (45).

Giovanni Mandakuni, patriarca della chiesa armena, è molto probabilmente l'autore di un discorso sul rispetto e sulla devozione con cui si deve ricevere il sacramento dell'eucarestia. In questo testo si legge: « Sappiamo con fede vera che Cristo dimora sugli altari, che noi ci avviciniamo a lui, che lo contempliamo, lo tocchiamo, lo baciamo, lo prendiamo e riceviamo dentro di noi, che facciamo con lui un corpo solo quali membra e figli di Dio... Oh, figlio dell'uomo! Getta, allora, uno sguardo alla tua dimora e contempla dove sei, chi guardi, chi baci e chi introduci nel tuo cuore... Contempli Cristo, baci Cristo, ricevi e gusti Cristo... » (46).

D. *Vittima del sacrificio* — Si apre un altro capitolo di affermazioni personaliste quando i testi dei padri si riferiscono alla Vittima immolata nel sacrificio eucaristico. Tertulliano, in un'opera del periodo montanista, si indigna del fatto che l'apostata sia ammesso alla riconciliazione. E per esprimere la partecipazione di costui al sacrificio eucaristico, usa questa vigorosa espressione: « Gesù Cristo sarà nuovamente immolato e per causa sua si risiederà a quella mensa... » (47).

Efrem parla di colui che la domenica abbandona Cristo immolato e rimane seduto nella piazza (48).

Le catechesi di Cirillo di Gerusalemme illustrano il valore delle orazioni per i defunti: « mentre giace innanzi la Vittima Santa che fa venir meno per timore » (49). E ci dà questo concetto: « ... Offriamo a Cristo, sacrificato per i nostri peccati, e così intercediamo per loro (i defunti) e per noi presso Dio misericordioso » (50).

Ambrogio, dopo aver rinvenuto i corpi dei martiri Gervasio e Protasio, scrive a sua sorella il motivo per cui ha deciso di collocarli sotto l'altare: « Le vittime trionfanti siano poste sotto il luogo dove Cristo è vittima. Però sopra l'altare quegli che patì per tutti, mentre questi, che sono stati redenti con la sua passione, sotto l'altare » (51).

« Cristo giace immolato » nei santi misteri è una delle affermazioni

(45) Idem 2, 169, 172.
(46) Idem 2,895. 897.
(47) Idem 1, 150.
(48) Idem 1, 394.
(49) Idem 1, 485.
(50) Idem 1, 486.
(51) Idem 1, 594. Cf. 530.

più ripetute da Giovanni Crisostomo (52). Lo stesso concetto viene esposto all'inizio del quinto secolo da Gaudenzio da Brescia: « Egli solo morì per tutti, ed egli medesimo nel mistero del pane e del vino, immolato, fortifica, creduto vivifica, consacrato santifica i consacrati in tutte le chiese» (53).

Sviluppa maggiormente questo pensiero Teofilo di Alessandria negli stessi anni: « Sacre sono le parole che si pronunciano; sacro ciò che compiono. Il vitello grasso è sacrificato (cfr. *Lc.* XV, 23). L'Agnello di Dio che toglie il peccato dal mondo (cf. *Gv.* I, 29) è immolato. Il Padre se ne compiace; il Figlio si offre in sacrificio spontaneamente nel presente non per opera dei nemici di Dio bensì da solo per farci capire che fu volontaria la passione salvifica » (54).

Gerolamo insiste e svolge la medesima idea: « Il vitello grasso che è immolato per la salvezza dei penitenti è lo stesso Salvatore di cui ogni giorno mangiamo la carne e beviamo il sangue: "E cominciarono il banchetto" (*Lc.* XV, 24). Questo convito si celebra tutti i giorni; quotidianamente il Padre riceve il Figlio, Cristo si immola per i credenti » (55).

L'idea di Cristo immolato appare nelle catechesi di Teodoro di Mopsuestia (56) e di Agostino (57) in contesto sacramentale. Cirillo di Alessandria parla del « sacrificio di Cristo », riferendosi all'eucarestia (58), e ripete le affermazioni tradizionali: non è un agnello preso dal gregge quello che santifica i cristiani ma Cristo stesso, santamente immolato dalla benedizione mistica, nella quale siamo consacrati e vivificati » (59).

Raccogliamo anche questa testimonianza di Andrea da Creta dell'ottavo secolo, che unisce il valore personale nella comunione e nel sacrificio: « Cristo, pane celeste e divino, diede un banchetto al mondo. Suvvia, amanti di Cristo, riceviamo con fede, con bocche di fango ma con cuore puro Colui che si immola nella Pasqua sacrificando se stesso in mezzo a noi » (60).

Bisogna rilevare un ultimo elemento. I testi patristici giungono esplicitamente ad una designazione personale di Cristo a partire dal fatto che l'eucarestia è il corpo e il sangue di Cristo.

Qualcuno potrebbe avere difficoltà ad accettare, in ragione della frequenza con cui i santi padri parlano del corpo e del sangue di Cristo, che essi indichino nell'eucarestia la persona stessa del Signore. Presentiamo qui, allora, qualcuno dei numerosi testi nei quali si afferma questa relazione personale precisamente perché l'eucarestia è il corpo e il sangue di Cristo.

Cirillo da Gerusalemme dice: « con piena sicurezza partecipiamo (ai divini misteri) come del corpo e del sangue di Cristo. In figura di pane viene dato il corpo e in figura di vino viene dato il sangue, affinché, avendo partecipato del corpo e del sangue di Cristo, tu sia fatto corpo e sangue di lui. Così siamo fatti portatori di Cristo, quando si infondono nelle nostre membra il suo corpo e il suo sangue » (61).

(52) Idem 1, 706. 709. 712. 718. 853. 861. 917. 937. 939.
(53) Idem 2, 27.
(54) Idem 2, 44.
(55) Idem 2, 109.
(56) Idem 2. 158.
(57) Idem 2, 205. 349.
(58) Idem 2, 571.
(59) Idem 2, 608.
(60) Idem 2, 1320.
(61) Idem 1, 470.

Analogo ragionamento troviamo in Ilario di Poitiers: « Non vi è alcun dubbio circa la verità della carne e del sangue. Infatti, secondo le parole del Signore e secondo la nostra fede, è carne vera e sangue vero, che, una volta mangiati e bevuti, fanno sì che noi dimoriamo in Cristo e che Cristo dimori in noi. Non è forse questo vero? Non è certamente vero per coloro che negano che Gesù Cristo è vero Dio. Pertanto dimora in noi egli stesso attraverso la carne, e noi dimoriamo in lui, e noi stessi, poiché siamo in lui, siamo in Dio » (62).

Ambrogio dice: « Sebbene ora non appaia che Cristo si offra, tuttavia viene offerto egli stesso sulla terra, quando è offerto il corpo di Cristo» (63). E più in generale: « In quel sacramento c'è Cristo, poiché è il corpo di Cristo » (64).

La stessa relazione mostra il notissimo testo eucaristico di Agostino che commenta il passo del libro dei Re (*1 Re* XXI, 13). « Ed era sollevato nelle sue mani ». Il santo commenta: « Ma questo, fratelli, chi comprende come possa succedere per un uomo? chi si solleva con le sue stesse mani? Con le mani di altri può essere sollevato un uomo, ma nessuno si solleva con le sue proprie mani. Non troviamo, quindi, come il passo possa intendersi alla lettera rispetto a David. Però è comprensibile nei riguardi di Cristo. Perché Cristo era sollevato sulle sue stesse mani, quando, raccomandando il suo corpo, disse: " Questo è il mio corpo ", sollevando quel corpo sulle sue mani » (65).

Cirillo di Alessandria espone nei termini più eloquenti la presenza personale e la verità del corpo e del sangue: « Dopo che Giuda se ne andò, il Salvatore affidò agli undici il mistero della salvezza. Siccome, appena risuscitato, doveva ritornare nella sua propria carne al Padre, egli, affinché avessimo con noi la presenza del Salvatore (poiché senza la presenza di Cristo era impossibile per l'uomo salvarsi e liberarsi della morte e del peccato, essendo per noi la vita assente), ci diede il suo proprio corpo e sangue affinché, mediante questi, fosse annullato il potere della morte ed egli dimorasse nelle nostre anime attraverso lo Spirito Santo » (66).

Dobbiamo ripetere gli stessi concetti, appena esposti nei testi eucaristici a proposito della presenza personale di Cristo, raccogliendo i passi dei santi padri che usano altre designazioni personali nella presentazione della dottrina eucaristica. Siamo costretti ad essere molto brevi, e ci limiteremo perciò ad alcuni testi significativi come esempio.

Crisostomo esorta un degno linguaggio che non rechi offesa a Dio e ne indica la ragione: « La nostra bocca è tavola di Dio, ricolma dell'eucarestia » (67). In un'altra occasione definisce la bocca dei fedeli che ricevono il sangue di Cristo « porta del tempio vivente di Dio » (68). Gregorio di Nisa si riferisce all'eucarestia quando dice che « Dio reso visibile » si semina in tutti i credenti attraverso la carne « fondendosi con i loro

(62) 1, 458.
(63) Idem 1, 511.
(64) Idem 1, 588.
(65) Idem 2, 274. Cfr. 27.
(66) Idem 2, 600. Cf. 654.
(67) Idem 1, 906.
(68) Idem 1, 953.

corpi, affinché tramite l'unione con ciò che è eterno, anche l'uomo sia fatto partecipe dell'incorrutibilità » (69).

Troviamo altre testimonianze molto espressive di Giovanni Crisostomo: « Quanti dicono adesso: vorrei vedere la sua persona, la sua figura, i suoi vestiti, i suoi calzari. Allora guarda: lo vedi, lo tocchi, lo mangi. Tu desideri vedere soltanto i suoi vestiti; ma egli ti dona se stesso, non soltanto affinche tu lo veda, bensì affinché tu lo tocchi e te ne cibi, affinché tu lo riceva dentro di te » (70). E in un'altra omelia: « Con ognuno dei fedeli si unisce e mescola attraverso i misteri, alimenta con sé coloro che generò, e non dà altro cibo che se stesso per persuaderti che prese a sua volta la tua carne » (71).

Definizioni ancor più significative di Cristo nell'eucarestia sono queste due, che hanno per autori Andrea da Creta nell'ottavo secolo e il Crisostomo nel quarto secolo: « Adempiendo il precetto legale, colui che scrisse le tavole della legge sul Sinai consumò, da un lato, una Pasqua antica e misteriosa e, dall'altro, si fece Pasqua e mistica ostia vivente » (72). « Colui che sta assiso nel cielo assieme al Padre, nel momento della celebrazione eucaristica viene tenuto sulle mani di tutti, e dà se stesso a tutti coloro che lo desiderano affinché lo stringano e abbraccino. Tutti fanno ciò con gli occhi della fede » (73).

Un simbolismo particolarmente familiare è quello dello sposo. Lo rappresenta già Efrem: « Chi vide lo sposo sacrificato nel suo convito o allegra la sposa con la morte del suo sposo? Egli per la sua sposa diede il suo corpo come cibo e versò il calice del suo sangue per i suoi amati » (74).

Teodoreto di Ciro (quinto secolo) è colui che maggiormente sviluppa questo concetto. Egli commenta il passo del Cantico dei Cantici che dice « mi baci con i baci della sua bocca » (I, 1), e scrive: « E affinché nessuno legato alle cose terrene si turbi per la parola " baci ", immagini come, ricevendo il corpo dello sposo nella celebrazione dei misteri, lo baciamo e abbracciamo e con gli occhi lo stringiamo sul cuore; e ci immaginiamo l'abbraccio nuziale e crediamo di essere con lui che ci abbraccia e ci bacia, mentre la carità caccia il timore, secondo le parole della Scrittura (cfr. Gv. IV, 18) » (75).

Non meno di venticinque testi eucaristici si riferiscono a Cristo come al Figlio, al Figlio dell'Uomo, al Figlio del Re (76). Altri parlano di Gesù, di Gesù Cristo, del Buon Pastore, del Pesce, del gran Pontefice, del Redentore, del Salvatore (77).

Valga come esempio uno dei testi che lo presentano nell'eucarestia come re. Cirillo di Gerusalemme insegnava a coloro che erano stati battezzati di recente affinché sapessero come dovevano comunicarsi: « Quando ti accosti non avvicinarti con le palme delle mani tese né con le dita

(69) Idem 1, 653.
(70) Idem 1, 799. Cf. 785
(71) Idem 1, 802.
(72) Idem 2, 1314.
(73) Idem 1, 664, Cf. 937.
(74) Idem 1, 415.
(75) Idem 2, 790. Cf. 792.
(76) Cf. idem 2, pp. 869-870.
(77) Cf. idem 2, pp. 870-872.

separate, bensì facendo della mano sinistra un trono per la destra, come andando a ricevere un re; e con la cavità della mano ricevi il corpo di Cristo, rispondendo *amen* » (78).

La definizione di Signore è molto frequente. « Oggi abbiamo contemplato Nostro Signore sull'altare », leggiamo in un frammento di poesia sacra popolare bizantina del quarto secolo (79).

La commemorazione della natività del Signore suggerisce a Giovanni Crisostomo, in una omelia, questo realismo personalista dell'eucarestia: « ... possiamo vedere Nostro Signore inginocchiato in una greppia e avvolto in cenci, spettacolo terribile e incredibile... vedere che alcuni maghi, pagani e stranieri, arrivano prontamente dalla Persia per guardare colui che giace in un presepe; e tu, che sei cristiano, non puoi trovare neppure pochi momenti per fruire di questo spettacolo felice? Perché se accorressimo con fede, certamente lo vedremmo inginocchiato nella mangiatoia, poiché questa mensa fa le veci del presepe » (80). Non ignora il santo che il Cristo dell'eucarestia è il Cristo glorioso, però sa pure che è lo stesso Cristo che stava nel presepe, e perciò non trova difficile esprimersi così.

Atanasio e Ilario, fra gli altri, ripetono il concetto che « ci cibiamo del Verbo del Padre » (81), « ci cibiamo veramente nell'alimento del Signore del Verbo fatto carne » (82).

Troppo frammentaria ha dovuto essere questa scorsa però crediamo che sia più che sufficiente per dimostrare che i santi padri vedevano nell'eucarestia la persona stessa di Cristo, presente nel sacramento e offrentesi al comunicante. Per la Chiesa dei primi secoli, perciò, l'eucarestia è il corpo e il sangue di Cristo, Cristo medesimo nella sua presenza personale.

DOCUMENTI DEL MAGISTERO

Per non prolungare eccessivamente questo articolo, dovremo limitarci a quanto è più caratteristico e più importante sul piano dottrinale.

Il quarto concilio Lateranense (1215) nella definizione contro gli albigesi e i catari dice che nella Chiesa « identico è il sacerdote e il sacrificio, Gesù Cristo, il corpo e il sangue del quale sono contenuti nel sacramento dell'altare » (83).

Urbano IV, nella costituzione *Transiturus de hoc mundo*, mediante cui istituì nella Chiesa universale la festa del *Corpus Domini*, si esprimeva così: « Ma in questa commemorazione sacra di Cristo, Gesù Cristo è presente in mezzo a noi, sebbene in forma diversa, nella sua realtà propria *(substantia)*. Poiché quando stava per salire al cielo disse... che sarebbe rimasto quaggiù pure nella sua presenza corporea... » (84).

Il concilio di Trento ribadisce in senso assoluto la realtà del corpo e del sangue di Cristo nell'eucarestia insieme con la sua anima e con la sua

(78) Idem 1, 497. Per altri testi cf. 2, p. 871.
(79) Idem 1, 1062.
(80) Idem 1, 673. Altri testi possono vedersi citati in 2, pp. 872-873.
(81) Idem 1, 293. Cf. 296-297.
(82) Idem 1, 457. Per altri testi, cfr. 2. pp. 873-874.
(83) Dz. 802 (430).
(84) Idem 846 (5004).

divinità e afferma che per questa stessa ragione in ognuna delle specie eucaristiche c'è « Cristo tutto e intero » (85).

La presenza di Cristo nell'eucarestia è personale poiché il concilio afferma essere contenuto in questo sacramento « Nostro Signor Gesù Cristo », vero Dio e vero uomo, e non esservi contraddizione tra il fatto che il Salvatore è seduto alla destra del Padre nel cielo e che è presente realmente in molti altri luoghi in forma sacramentale (86). Il concilio insiste ancora sul carattere personale, quando tratta della vera adorazione dovuta al sacramento eucaristico: « Poiché crediamo essere presente in esso quello stesso Dio, di cui l'eterno Padre disse quando lo inviò nel mondo: " E lo adorino tutti gli angeli di Dio " (*Ebrei* I, 6) colui che adorarono i magi genuflessi (*Mt.* II, 11) e colui di cui le Scritture affermano che fu adorato dagli apostoli in Galilea » (*Mt.* XXVII, 17) (87). La presenza pienamente reale del Cristo totale nell'eucarestia, il corpo e il sangue uniti con l'anima e la divinità, è oggetto della definizione del primo canone (88).

In relazione al tema che esponiamo in questo articolo, il secondo concilio Vaticano ci offre una prospettiva d'insieme. Troviamo in questo concilio molteplici affermazioni sulla realtà individuale e personale di Cristo nell'eucarestia.

Si dice che « nella santissima eucarestia è contenuto Cristo stesso, nostra pasqua e pane vivo nella sua carne... », che è offerta la « Vittima divina », che si adora « la presenza del Figlio di Dio, nostro Salvatore ». (*Presbyterorum ordinis, 5*). Un altro testo molto personalista è quello in cui i presbiteri sono invitati « a gustare di cuore il colloquio quotidiano con Cristo Signore nella visita e nel culto personale della santissima eucarestia » (*Idem*, 18).

Potremmo citare i numerosi passi che ci parlano dell'olocausto di Cristo, del suo sacrificio, della Vittima divina, del sacerdozio di Cristo. Ma, la cosa più significativa per il nostro intento è che la presenza personale di Cristo nell'eucarestia viene rapportata dal concilio ad altre forme di presenza di Cristo. Ciò ci consente di dire che il concilio ci offre una prospettiva d'insieme in quanto che apre la porta alla visione di Cristo presente in tutta la realtà cristiana con una presenza individuale e personale.

La costituzione liturgica afferma che « Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, specialmente nelle azioni liturgiche. E' presente nel sacrificio della Messa, sia nella persona del mistero, « egli che offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso per il ministero dei sacerdoti », sia soprattutto sotto la specie eucaristica. E' presente con la sua virtù nei sacramenti, di modo che quando uno battezza, è Cristo stesso che battezza... » (*Sacrosantum concilium*, 7). Questi tipi di presenza sono di Cristo che è Sposo della Chiesa, (*idem*, 7), e questa nota ha un carattere eminentemente personale.

La prospettiva del concilio, già presentata in precedenza dall'enciclica *Mediator Dei* (89), fu continuata dall'enciclica *Misterium fidei* del 1965.

(85) Idem 1640-1641 (876).
(86) Idem 1636 (874).
(87) Idem 1643 (878).
(88) Idem 1651 (883).
(89) Idem 3840 (2297).

In quest'ultima sono elencate non meno di otto forme di presenza « reale » di Cristo (90) e, al vertice di tutti, viene indicata la presenza di Cristo nel sacramento dell'eucarestia, e si aggiunge che, quantunque le altre forme di presenza siano reali, questa lo è « per eccellenza perché è sostanziale, e in essa si rende presente Cristo tutto e intero, Dio e Uomo » (91).

L'aspetto pienamente individuale di Cristo rimane molto evidente nell'eucarestia. Non è necessario cogliere altre evidenze di quello che troviamo costantemente in questa enciclica. La novità consiste, come indicavamo, nello sviluppo di tante altre forme di presenza reale di Cristo in rapporto con la presenza eucaristica. Tutte sono presenze di Cristo individuo, che è presente « nella sua Chiesa », come sacerdote, come capo, come Dio, come Colui che ci dà lo Spirito Santo, come Colui che è il Verbo di Dio incarnato e il Pastore dei pastori (92).

L'elenco fatto dall'enciclica comprende pure la presenza cui si riferisce il testo del giudizio finale (*Mt.* XXV, 40) con il quale abbiamo dato inizio a questo articolo: « Egli è presente nella sua Chiesa... non solo perché quando facciamo del bene a uno dei suoi piccoli fratelli lo facciamo a Cristo medesimo... » (93).

Il significato di tutto questo elenco non può lasciare dubbio alcuno sulla questione di chi sia questo « Cristo » a cui facciamo un po' di bene attraverso i suoi fratelli: si tratta del Cristo individuale e personale di cui si parla e si continua a parlare nell'enciclica. Il *Credo* di Paolo VI racchiude un insegnamento molto preciso circa il carattere personale della presenza eucaristica: « L'unica e indivisibile esistenza di Cristo, il Signore glorioso nei cieli, non si moltiplica, però, attraverso il sacramento, si rende presente nei diversi luoghi del mondo in cui si compie il sacrificio eucaristico... La stessa esistenza... rimane presente nel santissimo sacramento... perciò siamo obbligati... a onorare e adorare, nel santo pane che vedono i nostri occhi, lo stesso Verbo incarnato, che essi non possono vedere, e che, tuttavia, si è fatto presente davanti a noi senza avere lasciato il cielo » (94).

Il mistero eucaristico è il mistero supremo dell'unione di Cristo con l'uomo. E in esso professiamo, contemporaneamente, la nostra fede nella realtà personale di Cristo Gesù, figlio di Dio e figlio di Maria. Cristo è il centro della vita religiosa del credente e l'amore che abbiamo per lui è quello stesso amore che spinge instancabilmente il cristiano a dedicarsi a tutti gli uomini e a vedere in loro il suo Signore, crocifisso dai nostri peccati e risuscitato per la nostra santificazione (cfr. *Rom.* IV, 25).

Il fondamento autentico dell'amore verso il fratello è per il cristiano il suo amore personale al figlio di Dio fatto uomo, che ha tutti i diritti sul nostro cuore e che ci aiuta attraverso il suo spirito e condurre a termine ciò che l'egoismo umano non sa realizzare.

(Traduzione dallo spagnolo di F. Garrone) JESUS SOLANO

(90) Numeri (35) - (38): AAS 57 (1065) 762-763.
(91) Idem (39): AAS 764.
(92) Idem (35) - (37): AAS 762-763.
(93) Idem (35): AAS 762-763.
(94) Idem 26: AAS 60 (1968) 443.

VOCAZIONE SACERDOTALE E CHIESA LOCALE

DI FRONTE ALLA CRISI DELLE VOCAZIONI

Superfluo analizzare o descrivere qui la crisi delle vocazioni, tanto essa è nota ed è sulla bocca e sotto la penna di moltissimi, oggi, nella Chiesa (1). Ma una cosa va detta in proposito, quando si apre il discorso sulla pastorale delle vocazioni sacerdotali e religiose: la crisi delle vocazioni non può essere considerata come a sé stante, in un intreccio di effetti costituenti una sfera a sé, perché essa dipende da ragioni di fondo, la principale delle quali è un'altra crisi più ampia: quella delle religioni positive e organizzate (il che non significa necessariamente crisi della religione, o della fede: che è tutta un'altra cosa).

Sia le strutture, sia gli uomini rappresentativi delle varie religioni (nessuna esclusa), sia i servizi che esse intendono rendere ai loro seguaci, sia l'azione missionaria o di proselitismo con cui tentano di attirare nuovi membri, si trovano oggi in condizioni non facili. Sembra infatti giunto a conclusioni estreme il processo storico che ebbe inizio con l'illuminismo (2), come una specie di rivoluzione contro ogni tutela o condizionamento od oppressione dello spirito umano che, pur essendo tutt'altro che alieno dal problema religioso, vuole però trovare e seguire liberamente le vie per accostarsi a Dio, sia pure tenendo conto di ciò che hanno detto i grandi maestri e profeti e iniziati, tra i quali soprattutto, almeno per chi si mantiene nell'ambito del pensiero e della spiritualità derivanti dalla fede cristiana, colui che i credenti riconoscono come Uomo-Dio, Gesù Cristo. Né il fenomeno è contenuto più solamente nell'ambito di élites intellettuali o

---

(1) Citeremo qui solo due testi autorevoli riportati dal secondo concilio Vaticano nel decreto *Optatam totius* (II, n. 3): Pio XII, *Adhortatio apost.* « Menti Nostrae »: « ... sacerdotum numerus cum in catholicarum regionibus, tum in missionalibus terris, impar plerumque increscentibus necessitatibus est » (AAS 42, 1950, p. 682). Giovanni XXIII, *Discorso al primo congresso internazionale delle vocazioni agli stati di perfezione*, 16 dicembre 1961: « Il problema delle vocazioni ecclesiastiche e religiose è quotidiana sollecitudine del papa... è sospiro della sua preghiera, aspirazione ardente della sua anima » (AAS 54, 1962, p. 33).

(2) Cfr. E. Kant, *Scritti di filosofia politica*, Firenze, 1967, p. 25 ss.: « L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro... *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! E' questo il motto dell'Illuminismo... Regole e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale, o piuttosto di un abuso delle sue disposizioni naturali, sono i ceppi di una eterna minorità... Solo a pochi è venuto fatto con l'educazione del proprio spirito di sciogliersi dalla minorità e camminare poi con passo più sicuro. Al contrario, che un pubblico si illumini da sé è ben possibile e, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile. Poiché in tal caso si troveranno sempre tra i tutori ufficiali della gran folla alcuni liberi pensatori che, dopo di avere scosso da sé il giogo della tutela, diffonderanno intorno il sentimento della stima razionale del proprio valore e della vocazione di ogni uomo a pensare da sé... A questo Illuminismo non occorre altro che la libertà, e la più inoffensiva delle libertà, quella cioè di fare pubblico uso della ragione in tutti i campi... ».

di determinate classi, ma attraverso i molti canali di comunicazione di cui dispone la società d'oggi, si è dilatato fino a diventare un movimento od un atteggiamento di massa, anche se è vero che in seno al popolo — proprio là dove questo è meno massa — le religioni e le Chiese trovano ancora i loro più fedeli seguaci.

Ma ecco un grosso problema, che non è solo religioso, ma sociale e civile anzitutto: non va forse scomparendo il popolo (e con esso la nazione, la cultura e spiritualità originaria, eccetera) e non sta avanzando la massa, quasi ovunque? Il conformismo della massa opera su ogni piano, anche in rapporto al problema religioso, secondo certi impulsi generali, le cui origini possono essere anche molto lontane, portando la società nel suo insieme ad un certo modo di essere, di sentire, di agire. Sul piano religioso, come osservavo, porta almeno per ora all'abbandono o al distacco — psicologico e spirituale più ancora che pratico — delle religioni, anche quando è tutt'altro che morta la religione, o almeno tutt'altro che chiuso il problema religioso.

E' chiaro che in tale situazione non si ha un terreno fertile per le vocazioni.

Si aggiunga che ormai da molto tempo è in corso l'opera non solo di demitizzazione ma di svalutazione radicale del prete, del religioso, della gerarchia ecclesiastica, non solo più con la produzione libellistica e giornalistica che trovò un tempo i suoi esponenti in Voltaire e Podrecca (per fare solo due nomi notissimi e emblematici), ma attraverso le comunicazioni culturali e sociali di massa (appunto di questo si tratta), tra cui soprattutto il cinema, che negli ultimi anni ha oltrepassato ogni limite non solo di rispetto alla verità, ma anche di pubblica decenza, non tanto nel combattere quanto nel contestare, nell'immiserire, o addirittura nel ridicolizzare le istituzioni ecclesiastiche e i loro esponenti: preti, religiosi e religiose, vescovi, cardinali, papa, nessuno è rimasto fuori tiro. La massa assorbe questo veleno, penso principalmente a livello del subconscio, o dell'inconscio, dove si accumulano impressioni e si formano pregiudizi, anche qualora a livello di coscienza vi sia ancora una reazione contro la dissacrazione o si percepisca la falsità di certe rappresentazioni, l'ingiustizia di certe denigrazioni. Il distacco psicologico dal prete così si accentua, si approfondisce, i giovani respirano quest'aria, anche a prescindere dal fatto che ben presto sono investiti direttamente dalla stampa e dagli spettacoli con una quantità di notizie, di deformazioni, di finzioni, spesso di falsificazioni che non possono non avere conseguenze decisive sui loro orientamenti, sulle loro scelte.

Passiamo al piano sociologico. Non c'è dubbio che il « clero » come classe a sé sta abbandonando i suoi contorni precisi, la sua consistenza, sia per rapporto alla società secolare, dove ha perduto molte di quelle funzioni che vi svolgeva in passato, e quindi molto di quel prestigio che vi era legato, e dove d'altra parte esso stesso ha voluto scolorirsi e mimetizzarsi il più possibile; sia nell'ambito della Chiesa, dove si moltiplicano i ruoli di laici, mentre quelli che sarebbero esclusivi del prete, soprattutto nell'ambito sacramentale, rischiano di restar tagliati fuori dall'interesse di un numero crescente di individui e di famiglie che pure non rifiutano il carattere cristiano e cattolico.

Per questo sembra che il prete stesso non comprenda più bene il

posto che occupa nella Chiesa e nel mondo; di qui la crisi di identità di cui si è tanto parlato. Ma ancor più si può dire che dipende da questo nodo sociologico la crisi delle vocazioni anche nel suo aspetto psicologico e spirituale. Perché assumere dei ruoli che non si apprezzano, e a questo scopo consacrare una vita, sacrificando molte altre prospettive più attraenti di lavoro, di servizio, persino di apostolato?

« I seminari si svuotano », scrive Max Delespesse (3). « Ciò non è tragico: vi è in ciò anzi un'indicazione dello Spirito che dobbiamo umilmente riconoscere. Perché i giovani non vogliono più entrare in seminario? Per paura dell'impegno del celibato? Alcuni sì. Ma in generale la loro astensione non viene forse dalla loro ripugnanza a far parte di una classe, di una casta, nel popolo cristiano? ».

Devo dire che anch'io, dopo tanti anni di insegnamento e di lavoro in mezzo a chierici e a giovani sacerdoti, negli ultimi tempi ho notato sempre più questo stato d'animo, e non solo in coloro che non sono entrati o sono usciti, ma anche in molti che sono rimasti sulla via del sacerdozio. Ho avuto delle sensazioni, ho ricevuto delle confidenze, ho letto degli scritti e ascoltato delle discussioni — anche in sede scolastica — che mi hanno sempre più convinto di un fatto: qualcosa di nuovo sta maturando nella Chiesa, e bisogna assecondare, favorire questa maturazione se si vuole tempestivamente provvedere alla vita del popolo cristiano, oggi e domani, per quanto dipende da noi, Chiesa, da noi, clero di oggi, pastori di anime, teologi, istituti, centri vocazionali. Si tratta di un rapporto nuovo tra il sacerdote o il religioso e la comunità, e quindi anche tra il fatto della vocazione e la comunità: anzi si può dire che si tratta di una nuova dimensione comunitaria che deve prendere — o manifestare meglio dall'intimo — la vocazione.

Trovo espresso molto bene tutto questo da Delespesse (4): « noi dobbiamo riscoprire il valore della vocazione divina nella chiamata che la comunità, con il suo vescovo, rivolge a un suo membro perché questi accetti l'incarico del presbiterato ».

I giovani « non rifiuterebbero di essere scelti come presbiteri della loro comunità e di essere consacrati a questo ministero, ma rifiutano di far parte di un clero. E meno male che taluni giovani si decidano ancora ed accettano di fare il passo. Lavoreranno efficacemente a trasformare le strutture dall'interno ». « L'avvenire del clero in quanto tale è molto oscuro, ma quello della comunità cristiana è pieno di promesse, ed è nella misura in cui queste comunità diventeranno vere che vedranno nascere in loro dei membri capaci di assumere, con la grazia di Dio, le funzioni del presbiterato. Le esigenze delle comunità per la scelta dei presbiteri saranno indubbiamente diverse da quelle — canoniche — del giorno d'oggi: non saranno minori, ma esprimeranno maggiormente i bisogni concreti delle comunità ».

Qui nasce subito l'altro problema dell'autorità di rivolgere la chiamata, di imporre le mani per ammettere al sacerdozio. Delespesse non nega che essa risiede nel vescovo, perché la Chiesa, come ogni corpo vivente non

(3) *Questa comunità che si chiama Chiesa*, Milano, 1971, p. 79.
(4) *Op. cit.*, pp. 79-80.

può esistere senza una diversificazione delle sue funzioni ed in particolare senza una testa, un capo: il capo « è evidentemente il Cristo; ma il Cristo, presente nella comunità e in ciascun membro, comunica qualche cosa del suo servizio di capo al vescovo, ai preti che ne sono i continuatori ed anche ai diaconi » (5).

Nessun dubbio, nessuna discussione, qui, su questo punto. Ma resta aperto il problema, resta inderogabile l'esigenza di una nuova valorizzazione della comunità in tutto lo svolgimento della vita e dell'apostolato ecclesiale, anche per risolvere certe tensioni che qua e là esplodono in modo più vistoso, ma che esistono ovunque ad uno stato più o meno latente.

Anche la pastorale delle vocazioni va dunque concepita e svolta in un ambito comunitario che, in concreto, si attua nelle chiese locali.

DIMENSIONE COMUNITARIA DELLA PASTORALE DELLE VOCAZIONI

La coscienza che il problema delle vocazioni va inquadrato nella pastorale globale della comunità cristiana e della Chiesa va facendosi sempre più viva, anche se finora sono solo allo stadio della ricerca e della sperimentazione le soluzioni corrispondenti.

Il secondo concilio Vaticano nel decreto *Optatam totius* (6) ha affermato che « il dovere di dare incremento alle vocazioni sacerdotali spetta a tutta la comunità cristiana, che è tenuta ad assolvere questo compito anzitutto con una vita perfettamente cristiana; a tale riguardo il massimo contributo viene offerto tanto dalle famiglie le quali, se animate da spirito di fede, di carità e di pietà, costituiscono come il primo seminario, quanto delle parrocchie, della cui vita fiorente entrano a far parte gli stessi adolescenti ».

In certo senso si potrebbe dire che anche la parrocchia, o qualsiasi altra comunità di antico o nuovo tipo, è il « primo seminario », prima ancora di proiettare la sua attenzione e la sua collaborazione all'altro seminario, quello inteso in senso tradizionale, del quale giustamente diceva Paolo VI che è il « centro di convergenza della nostra comunità ecclesiale, per l'affezione, per la fiducia, per il sostegno di ciascuno e di tutti » (7).

Infatti la comunità locale non può non rendersi conto, non può non farsi partecipe e corresponsabile del compito della Chiesa intera che, come corpo vivente, tende continuamente a crescere secondo la spinta di un dinamismo vitale che viene dallo Spirito, e quindi, sotto la stessa spinta, a rissanguarsi, a ritemprare gli organi di cui è composta per lo svolgimento delle sue funzioni.

E' un impegno di carità ecclesiale che, sotto l'azione dello Spirito, dall'interno dello stesso Corpo mistico prima ancora che per sollecitazioni esterne, per circostanze ambientali, per leggi o esortazioni (che pure

(5) *Op. cit., p. 71.* cfr. costituzione *Lumen Gentium,* n. 32.
(6) n. 2.
(7) Cfr. *L'Osservatore Romano,* 10 febbraio 1970, p. 1.

hanno la loro ragione d'essere), tende a un duplice obiettivo: a) lo sviluppo della vocazione battesimale e di tutti i doni che l'accompagnano, in ogni membro del corpo della Chiesa, come in una società si deve curare lo sviluppo di tutte le capacità dei suoi membri, in ordine a tutti i ruoli, specialmente a quello direttivo (8); b) l'*aedificatio Ecclesiae,* mediante il buon funzionamento di tutto l'insieme degli organi del corpo, in vista del bene comune, il *bonum populi Dei* (non tanto il « bene della Chiesa », dunque, come vuole il linguaggio che deriva da una visione ecclesiocentrica e strutturalistica; ma il bene delle anime, e, in altre parole, la vita e la crescita di Cristo nei cuori, nelle coscienze, mediante la fede e la carità).

Ora è la comunità cristiana locale che, in concreto, può e deve operare per raggiungere il duplice scopo; è in essa che maturano le vocazioni e i carismi; è da essa che, in qualche modo, vengono designati o richiesti al vescovo i ministri adatti allo svolgimento delle funzioni presbiteriali, direttive, sacerdotali nel suo seno. E' dunque essa che, per una esigenza vitale immanente, deve provvedere al proprio mantenimento e ringiovanimento, come pure aiutare le comunità sorelle e la Chiesa universale nel suo insieme, attuando anche nello scambio dei ministri quella *koinonia* o *communio* che è caratteristica del cristianesimo fin dai tempi apostolici (cfr. *Atti* IV, 32; *Ebr. XIII,* 16).

In particolare, la comunità diocesana dev'essere, in linea di principio, relativamente autosufficiente nella sua vita e organizzazione interna (9) e quindi provvedere ai ruoli direttivi e ministeriali di cui ha bisogno, con l'incremento continuo delle vocazioni. E' chiaro che qualora essa non sia in grado di procurare ai fedeli un numero sufficiente di presbiteri scelti e formati nel suo stesso ambito, potrà sempre ricorrere all'aiuto delle altre diocesi e degli istituti religiosi, come in molti luoghi avviene; ma mentre non si potrà ignorare che, in tali casi, la condizione di tale chiesa si fa più vicina a quella delle chiese delle regioni di missione, si dovrà pur sempre esplorare per quali vie la comunità stessa possa essere portata ad una nuova coscienza di sé e quindi del proprio impegno per le vocazioni.

In certa misura lo stesso impegno, la stessa necessità, la stessa corresponsabilità legano la comunità parrocchiale, la quale anzi è per ora il campo concreto dove sbocciano il maggior numero di vocazioni — almeno di quelle sacerdotali — e dove la loro ricerca, la loro prima cura vengono esercitate a nome e per conto della comunità diocesana e della Chiesa universale.

Secondo il concilio (10), è anzitutto la comunità nel suo insieme che deve occuparsi delle vocazioni; ed in essa, in modo particolare, i presbiteri (11), i vescovi, le famiglie, che sono come delle piccole « chiese dome-

(8) Cfr. costituzione *Lumen Gentium,* nn. 4, 12, 30; decreto *Presbyterorum Ordinis,* n. 9; decreto *Apostolicam Actuasitatem,* nn. 3, 30; costituzione *Gaudium et Spes,* n. 52.

(9) Cfr. decreto *Ad Gentes,* nn. 15, 16, 19. Circa il problema delle vocazioni nelle chiese delle regioni di missione (e a fortiori nelle altre) è detto (n. 19) che « queste Chiese devono organizzare il lavoro pastorale comune creando opere adatte, perché le vocazioni che interessano il clero diocesano o gli Istituti religiosi crescano di numero, vengano vagliate con maggior sicurezza e coltivate con miglior riuscita (cfr. decreto *Presbyterorum Ordinis,* n. 11; decreto *Optatam totius,* n. 2); così, a poco a poco, saranno in grado di provvedere a se stesse e di portare aiuto alle altre ».

(10) Decreto *Optatam totius,* n. 2.

(11) Cfr. decreto *Presbyterorum Ordinis,* nn. 16, 21.

stiche » (12), gli educatori, le scuole, gli istituti religiosi (come già avviene specialmente per le vocazioni religiose), i seminari minori (13), le associazioni e in modo particolare l'opera delle vocazioni, che secondo il concilio va inserita nel contesto della comunione ecclesiale e — noi vorremmo specificare — della pastorale d'insieme che se ne rileva sempre secondo la stessa dimensione comunitaria (14).

A questo punto va detto che la pastorale delle vocazioni, come la pastorale in genere, pur avendo bisogno di mezzi operativi, di strutture portanti, e quindi di opere, di incaricati, di programmazioni, dovrebbe sempre più sorgere dal soffio di fede e di carità che anima tutta la comunità — diocesana, parrocchiale e di qualsiasi altri tipo — e la spinge a provvedere, come abbiamo detto, anche alla propria autoedificazione e al proprio autogoverno. Nel quadro socioreligioso in cui tale pastorale oggi può esplicarsi, credo che più che a costituire il « clero » o a dare dei nuovi membri a questo ceto, a questo corpo sociale concepito come in sé chiuso e quasi sovrapposto alle comunità, essa debba tendere a dare dei presbiteri a queste comunità, e quindi a incrementare queste comunità (obiettivo globale e principale) anche con l'assicurare loro — per il presente e per l'avvenire — lo svolgimento delle funzioni presbiterali, da parte di uomini scelti nel loro seno, assunti e costituti come ministri di Dio e servitori dei propri fratelli nelle relazioni con Dio (cfr. *Ebr.* V, 1), ma senza essere troppo distaccati dai loro fratelli, dalle loro comunità, dal popolo cristiano.

Come scrive Delespesse (15), « questi uomini sono dei membri del popolo di Dio, che vivono nelle stesse condizioni di tutti i fratelli, condividendo la stessa cultura, gli stessi lavori, le stesse preoccupazioni... Il loro ministero è sacro. Ma (la loro) scelta e (la loro) grazia non li allontanano per nulla dal popolo cristiano. Esse non fanno di loro i membri di un clero, ma i depositari di una funzione in seno all'assemblea ».

In molte occasioni e da parecchi anni ho cercato di far presente questa prospettiva nuova in cui si potrebbe affrontare il problema delle vocazioni e della provvista alle comunità cristiane (16). Constatato che cresce il numero di coloro che, partendo da una considerazione realistica dell'attuale situazione e cogliendo i motivi squisitamente evangelici ed ecclesiali

---

(12) Cfr. costituzione *Lumen Gentium*, n. 11.

(13) Decreto *Optatam totius*, n. 3.

(14) *Ib.* n. 2: « Il concilio stabilisce che le opere delle vocazioni, già erette o da erigersi nelle singole diocesi, regioni o nazioni, a norma delle direttive pontificie debbano dirigere in maniera metodica e armonica tutta l'azione pastorale per le vocazioni, senza trascurare nessuna utile indicazione offerta dalla moderna scienza psicologica, e con pari discrezione e zelo la promuovano. E' necessario che l'opera delle vocazioni con larghezza di vedute si apra oltre i confini delle singole diocesi, nazioni famiglie religiose o riti, e guardando alle necessità della Chiesa universale arrechi aiuto specialmente a quelle regioni, dove più ingente è la richiesta di operai per la vigna del Signore ».

(15) *Op. cit., pp.* 78-79.

(16) Cfr. *Il concilio e l'unità della Chiesa*, in « Monitor Ecclesiasticus », 1959,, n. 6 *L'ideale dell'oblazione sacerdotale*, in « Idea », 1971, n. 8-9; *Il valore pastorale della povertà evangelica per il sacerdote operante nel mondo del lavoro*, in « Atti della V settimana di studi per la pastorale nel mondo del lavoro », Roma, Onarmo, 1969, p. 77 ss *Credo nel sacerdozio*, Torino, Ed. Borla, 1970, p. 43 ss.

del ministero presbiterale, mirano oggi a questa rivalutazione della comunità cristiana anche per rapporto alla pastorale delle vocazioni.

Il problema pastorale qui toccato è duplice: a) l'omogeneità sociologica dei presbiteri alle comunità nelle quali sono chiamati a svolgere le loro funzioni, specialmente quando si tratti di raggruppamenti sociali determinati, come quelli che sempre più sorgono nel mondo operaio, in quello della cultura, in quello giovanile e studentesco (senza che in questo caso il « presbitero » debba essere un « giovane » o uno « studente », può bastare che sia un sacerdote adatto alla comunità e possibilmente espresso dalla comunità); b) le qualità umane, prima ancora che sacerdotali, che rendono un uomo idoneo ad essere nella comunità un « anziano », un « capo ». Su entrambi questi punti è bene che si pronunci la comunità: è il modo migliore per interessarla alla propria vita di comunità, al proprio governo, al proprio sviluppo, e quindi anche alla pastorale delle vocazioni; è anche il modo migliore per provocare interventi che non siano di contestazione, di opposizione, di litigio (triste realtà che pesa sulla Chiesa d'oggi), ma di una collaborazione consapevole, leale e responsabile.

E' chiaro che questa ipotesi di una nuova pastorale non può risolversi in un qualsiasi sistema di democrazia ecclesiastica che abbia come base l'elettoralismo che è ritenuto costitutivo del potere politico. Qualunque sia la discussione da fare sull'origine dell'autorità politica e sul ruolo che, di fatto, esercitano le elezioni per attribuirla ai rappresentanti popolari, è certo che ben altra è la derivazione di ogni missione e di ogni potere nella direzione delle comunità cristiane, il cui capo e maestro unico, come già si è detto, è Cristo, che partecipa la sua missione e i suoi poteri ai vescovi e ai presbiteri (cfr. *Mt. XXVIII,* 18; *Lc. VI,* 13; *Gv. XV,* 16; *XX,* 21).

Ma è altrettanto certo che nella Chiesa può aver luogo ad essere estesa e perfezionata quella *consultazione* delle comunità che già avveniva nei tempi apostolici e che è tuttora presente in alcuni settori o in alcune circostanze del governo ecclesiastico. Lo sviluppo di questo sistema sarebbe fecondissimo in tutto lo svolgimento della vita della Chiesa (17) e, ritengo, anche nella pastorale delle vocazioni.

ORIENTAMENTI PASTORALI

Dalle tesi ecclesiologiche sulla comunità cristiana che abbiamo appena accennato sembrano derivare alcuni orientamenti pratici.

L'opera delle vocazioni e qualsiasi altra iniziativa e attività svolta per le vocazioni non dovrebbero essere isolate dal contesto comunitario in cui si colloca tutta la pastorale, ma piuttosto nascere dall'esigenza di conservazione e di sviluppo della comunità, nella quale anche il sacerdozio si inserisce come un ufficio, affidato a membri della comunità che entrano, senza dubbio, in uno «stato» canonico, costituiscono, se si vuole, un ceto (non una casta), ma senza uscire dalla comunità e senza sovrapporsi ad essa. Così la comunità intera, nel provvedere ai ruoli e servizi interni, cura

(17) Cfr. R. Spiazzi, *Il primato del papa e la nomina dei vescovi,* in « Idea », n. 6-7, luglio-agosto 1972.

anche le vocazioni per assicurare la continuità del ruolo sacerdotale e direttivo nel suo ambito (18). E l'opera delle vocazioni svolge la sua funzione come organo della comunità, non come strumento di un'altra organizzazione estranea o sovrapposta: quella appunto del ceto e della classe sacerdotale. Specialmente questo concetto di classe è fuori del quadro psico-sociologico in cui oggi si trova a vivere e ad operare la Chiesa; ma è anche estraneo allo spirito evangelico e alle istituzioni della comunità cristiana primitiva.

Bisogna però infondere in ogni comunità, mediante una continua opera educativa, il senso della corresponsabilità di tutti i suoi componenti circa la sussistenza e consistenza della comunità stessa, il suo sviluppo, la sua collaborazione alla vita delle altre comunità o chiese sorelle, con cui si è e ci si deve sentire legati da un'intima solidarietà: solo da questa coscienza della comunità, da questo senso dei comuni bisogni, impegni e doveri, può derivare un'azione proficua per le vocazioni.

Bisogna educare i fedeli a considerare il sacerdozio, lo stato religioso e le corrispondenti vocazioni nella visione globale della comunità ecclesiale — universale e locale — che cerca lo sviluppo di tutti i doni legati al battesimo e lo svolgimento di tutti i ruoli necessari alla sua vita con l'esercizio sia dei ministeri sia dei carismi e di qualsiasi funzione che possa essere utile *in ministerium sanctorum, in aedificationem corporis,* sicché le vocazioni sacerdotali e religiose nascano dalla comunità come particolari forme di incontro con Cristo per il servizio di Dio e dei fratelli.

A questo scopo la pastorale delle vocazioni deve andare ben oltre il fatto episodico della « cerca » e del « reclutamento » e trascendere le stesse dimensioni individuali del discernimento e della scelta, per abbracciare le espressioni più essenziali della vita comunitaria: la liturgia, la predicazione, la catechesi, la direzione spirituale, la cura delle famiglie, delle associazioni, delle scuole cattoliche come componenti della comunità cristiana. Nell'ambito di questo « primo seminario » delle vocazioni, la comunità locale, possono meglio agire in favore delle vocazioni tutti quegli operatori di cui parla il concilio (19) e adempiere i loro compiti specifici anche i promotori dell'opera delle vocazioni, come rappresentanti dell'unica comunità ecclesiale — universale e locale — che affida loro l'incarico di risvegliare continuamente nei fedeli la coscienza del loro impegno, di favorire l'esecuzione dei suoi programmi e di convogliare gli sforzi di tutti verso la migliore riuscita: una delle più squisite forme della *diakonia* della carità, per l'edificazione del *Corpus Christi.*

Non c'è dubbio però che oggi come ieri la considerazione dell'attitudine personale del candidato al sacerdozio o alla vita religiosa è indispen

(18) E' ovvio che non sempre il presbiterio sarà destinato alla comunità da cu proviene. Ragioni varie (di prudenza, di idoneità vagliata con l'esperienza, di necessit di un più ampio servizio, di salute, eccetera) potranno esigere il contrario. Ma no è tanto alla persona fisica del presbitero che deve mirare la scelta e l'opera dell comunità, quanto al valore morale del sacerdozio che in essa s'incarna. Non c'è dubbi però che una rivalutazione del principio comunitario anche per rapporto al discern mento della vocazione e alla designazione del presbitero per lo svolgimento del su ruolo specifico tra i suoi fratelli, porterebbe anche a notevoli cambiamenti nell'attua sistema di distribuzione del « clero » e nella stessa concezione su cui essa si basa.

(19) Cfr. decreto *Optatam totius,* n. 2.

sabile, proprio per rendersi conto della sua idoneità allo svolgimento dei ruoli che la vocazione comporta nella comunità cristiana, e anzi allo stesso inserimento in una comunità di tipo speciale quando si tratta della vocazione religiosa. Ma proprio per questo la valutazione delle qualità personali non può prescindere dal riferimento all'inserimento e al ruolo comunitario. In altre parole, si tratta di sapere quali disposizioni e attitudini (e in fondo, quali « segni » della vocazione) si debbano esigere nei candidati, tenendo conto che non sono chiamati a vivere come eremiti nel deserto, ma in una comunità, specialmente quando in essa debbano assumere dei ruoli sacerdotali e direttivi, oppure dedicarsi alle varie forme di apostolato per la diffusione del Vangelo e l'animazione cristiana di tutti i valori e le istituzioni.

Con le differenze da tenere presenti secondo che si tratti di vocazione sacerdotale o religiosa (maschile), sembra però che i criteri comuni da seguire, oggi, nel giudizio e nella scelta dei candidati possano essere i seguenti: a) l'età ideale per la decisione ultima è quella che va dai 21 ai 35 anni; gli studi richiesti dovrebbero essere normalmente quelli delle scuole medie superiori o equipollenti; sarebbe auspicabile una certa conoscenza della filosofia: tutti coefficenti della maturità psicologica e spirituale. b) Le attitudini e virtù morali di cui deve essere fornito il candidato, oltre alla onestà di vita e alla purezza di intenzioni, si possono riassumere nella capacità di riflettere, di badare a se stesso, di prendere decisioni personali ponderate e discrete, di agire per convinzione personale e non sotto l'influsso altrui, di essere coerente con le scelte fatte o da fare; nell'equilibrio tra il quoziente emozionale e quello razionale nella propria personalità; nella disponibilità al rapporto, al dialogo, alla collaborazione con gli altri nell'ambito della famiglia e delle associazioni; nella sincerità della parola e dell'amicizia; nel realismo sereno e intelligente circa i rapporti con l'altro sesso. c) Dal punto di vista religioso conta soprattutto la pietà autentica, nascente da una delicata sensibilità al richiamo delle cose divine e da una comprensione chiara e convinta delle esigenze della Chiesa come comunità e istituzione di salvezza; conta la stima e l'attrazione per il sacerdozio come funzione da svolgere nell'ambito della comunità; conta l'assenza di ogni spirito di bigotteria, di intolleranza, di faziosità, di fanatismo, di presunzione, che sarebbe la negazione o la falsificazione dello spirito religioso.

E' soprattutto con questo metro che dovrebbe essere valutata l'idoneità di fondo — carratteriologica e spirituale — di un candidato al sacerdozio o alla vita religiosa e quindi l'esistenza stessa della vocazione.

Al giudizio in merito può contribuire tutta la comunità se sa di avere un ruolo in ordine alla presentazione del candidato, già con l'opinione generale che ha di lui, ma anche con particolari pronunciamenti che possono effettuarsi non tanto attraverso indagini e inchieste formali, ma sulla via di uno scambio fraterno e sincero di pareri, a cui i fedeli dovrebbero essere educati come ad una forma di collaborazione in ordine al bene della comunità. Siamo ancora una volta al principio della consultazione. Se esso venisse applicato sistematicamente nella vita della comunità non sarebbe difficile vederne i buoni risultati anche nel campo che ora ci interessa, tanto più che lo sviluppo delle istituzioni politiche e sociali ha fatto sì che la gente sia oggi più preparata a tale tipo di interventi, che, quanto alla

Chiesa, si ricollegano alla prassi della consultazione vigente nelle antiche comunità cristiane, che già ci risulta dagli Atti degli apostoli e di cui è rimasto qualche vestigio nella interrogazione puramente formale fatta dal vescovo in qualche ordinazione: *Scis illos dignos esse?* oppure nell'invito, sempre puramente formale, rivolto ai fedeli a esprimere le loro obiezioni contro la promozione di qualche candidato.

Avvenuta la scelta, la comunità può e deve continuare a collaborare alla preparazione del candidato con la sua preghiera, la sua simpatia e stima, il suo aiuto morale e materiale, ma anche e soprattutto con un'azione che si può definire, appunto, comunitaria, e che consiste in un influsso che si esercita in mille modi e tende a far sentire, a tener vive, a rendere sempre più determinanti nel candidato — si trovi o no nel seminario — le esigenze della comunità, le ragioni delle sue scelte, le sue aspettative e richieste.

Io direi che questo influsso può essere utile soprattutto per spingere i candidati su alcune piste fondamentali, che riflettano anche le principali istanze autenticamente evangeliche di una comunità cristiana: a) la povertà di spirito e di fatto, nel senso di una condizione di distacco, di solidarietà e di uguaglianza con tutti; b) la sincerità della preghiera, fatta di dialogo con Dio, nutrito di sacra Scrittura e di liturgia, e svolto sia con la parola sia col silenzio, denso di contemplazione e di adorazione (la cosa principale che una comunità di veri credenti vuole raggiungere); c) la carità vera, fatta di amore a Dio e ai fratelli, che preme sui cuori, li spinge alla comunione, suscita negli eletti da Dio l'esplosione della vocazione e poi ne porta a maturazione i germi.

Niente conta più di tutto questo, come obiettivo da raggiungere, per una pastorale delle vocazioni.

RAIMONDO SPIAZZI

DALLA PRIMA INTERNAZIONALE AL BOLSCEVISMO

Oggigiorno pressoché tutti gli storici della prima Internazionale ci presentano il nobile russo Michail Bakunin quale difensore dell'anarchismo nei confronti del « socialismo autoritario » di Karl Marx. Questa tesi, ormai tanto accettata da assurgere a slogan, deve essere valutata con estrema attenzione e cautela. Essa, se mal formulata, rischia di non farci comprendere appieno, innanzitutto, la natura dell'anarchismo. Per questo è indispensabile cercare di definire l'anarchismo, nella misura in cui è possibile definire un movimento ed una tendenza che nel complesso non assurse mai ad ideologia. Penso che l'anarchismo classico possa — almeno da una visuale strettamente politica — essere valutato obiettivamente, dal momento che come movimento politico esso ha definitivamente esaurito la propria funzione storica. Si può comunque indicare come movimento che, autogestito dalla base nel rispetto delle singole individualità, si batte su di un terreno esclusivamente economico-sociale per il conseguimento di una società, eventualmente dopo una fase di transizione sindacalista o collettivista, composta di liberi individui che producono e si autogovernano con la volontaria associazione e consumano comunisticamente.

Queste idee e tendenze vengono difese da Bakunin quando, nel settembre 1871, una conferenza marxista afferma, specialmente con la nona risoluzione, la necessità della costituzione del proletariato in partito politico e della conquista del potere politico stesso. A questo punto le accuse del russo sono motivate da intenti prettamente libertari, simili, in parte, a quelli che avevano ispirato la polemica con Mazzini in Italia.

Marx replicò accusando di settarismo Bakunin e gli anarchici. In effetti le accuse di settarismo nei confronti degli anarchici si rivelarono infondate: nel novembre 1871 a Sonviller questi ultimi infatti si adoprano soprattutto per salvaguardare l'autonomia delle sezioni all'interno dell'Internazionale e per limitare le funzioni del consiglio generale al campo puramente amministrativo.

Questi timori di un'involuzione autoritaria all'interno dell'Internazionale trovarono puntuale conferma, dopo il congresso dell'Aia, nello spostamento del quartier generale marxista a New York, dove si formò un consiglio generale fortemente centralizzato e avulso dalle masse. D'altra parte gli anarchici, negli infelici tentativi di creare stabilmente una nuova Internazionale, invitarono — dimostrando davvero poco « settarismo » — i belgi aderenti alle idee di César de Paepe, che univa presupposti libertari a valutazioni prettamente socialdemocratiche, e militanti olandesi e inglesi anti-autoritari ma niente affatto anarchici.

Karl Marx, evidentemente, aveva accusato l'intero movimento anarchico di colpe di cui avrebbe dovuto accusare il solo Bakunin.

La vita del nobile russo è interamente costellata di episodi che denunciano la sua propensione per le organizzazioni segrete ed i tentativi insurrezionistici, tipici di quei rivoluzionari che mantengono in politica una mentalità settaria e romantica. Sintomatica di questa mentalità è la sua

partecipazione all'attività delle logge massoniche, attuata allo scopo di « disorganizzare la massoneria realista e rimpiazzarla con una massoneria democratica » (1).

Al suo arrivo in Italia egli si presenterà come « fratello internazionale con missione provvisoria e segreta » (2). La fantomatica organizzazione, di cui egli sarebbe un delegato, ha uno statuto strettamente gerarchico e fortemente iniziatico.

« Quel che sorprende e quasi stupisce in questo programma-statuto è invece la rigida disciplina dell'ordinamento interno dell'associazione: disciplina che ben si spiega col carattere segreto e di combattimento della Famille Internationale ma che mal si concilia con l'anarchismo, sia pure in formazione, di Bakunin » (3)

Nel 1869 decide di entrare a far parte dell'Internazionale: ed accetta quindi di sciogliere l'« Alleanza internazionale della democrazia socialista ». Nonostante si dichiari apertamente già da tempo anarchico, tenta di mantenere in vita segretamente, per diletto suo e di pochi intimi, questo organismo. La questione della sopravvivenza o meno dell'Alleanza dopo l'entrata di Bakunin nell'Internazionale è ancora molto controversa.

Lo storico americano G. Woodcock sembra propenso a negarla, basandosi sulla constatazione che in effetti né Marx né Engels né Lafargue riuscirono a darne prove concrete.

Di diverso avviso sembra M. A. Lehing:

« En realité l'Alliance secrète... n'était au fond pas trés différente de ce qu'on peut appeler l'Alliance marxiste, à savoir les rapports épistolaires, aujourd'hui connus, de Marx et d'Engels surtout avec Lafargue, Cuno, Lichknecht, Sorge et Utice » (4).

A mio avviso, stando alla testimonianza di James Guillaume, che fu di Bakunin intimo collaboratore, si dovrebbe propendere per la sopravvivenza segreta dell'Alleanza anche dopo l'entrata nell'Associazione internazionale dei Lavoratori del rivoluzionario russo. Infatti in una lettera inviata da Guillaume all'operaio anarchico Albert Richard poco dopo l'arresto di quest'ultimo si legge:

« A propos, ce malheureux alphabet; il y est question d'organisation secréte da l'Alliance. Il va sans dire que l'organisation secréte n'existe que dans les pays où elle n'a pas voulu se produire au grand jour, en Espagne et en Italie (et ancore à Madrid elle est publique, mais pas à Barcelione) par exemple. En Suisse, à Genève, la section est publique; à Lyon, à Saint-Etienne aussi, puisque vous y avez distribué des carnets. Indique-moi, je te prie, en dehors de toi et de Palix, avec quel Lyonnais je puis correspondre intimement. J'ai cru devenir que Blanc a ta confiance. Dis-moi ce qui en est » (5).

Dalla lettera del Guillaume si può quindi dedurre che, almeno parzialmente, vi fu, segretamente, una sopravvivenza dell'Alleanza in seno al-

(1) cfr. P.C. Masini, *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta*, p. 18.
(2) Idem, p. 19.
(3) Idem, p. 21.
(4) Archives Bakounine III. *Michel Bakounine et le conflit dans l'Internationale 1872*, Leiden, 1965, p. XIX.
(5) Neuchâtel, 4 giugno 1870, Biblioteca e archivi della città di Lione.

l'Internazionale. Se su questo punto si possono nutrire ancora oggi legittimi dubbi, si sa invece con sicurezza quale fu la parte giocata da Bakunin in occasione della rivolta di Lione del '70:

«A questo proposito niente è più rivelatore del proclama della rivoluzione anarchica redatto da Bakunin e pubblicato a Lione il 26 settembre 1870. Nell'articolo primo il proclama constatava che "la macchina amministrativa e governativa dello Stato, essendo divenuta impotente, è abolita"; nell'articolo due che "tutti i tribunali penali e civili sono sospesi e sostituiti dalla giustizia del popolo"; nell'articolo tre che "il pagamento delle imposte e delle ipoteche è sospeso: le imposte sono sostituite dai contributi dei comuni federati, prelevati tramite un'imposizione sulle classi ricche in proporzione ai bisogni per la salvezza della Francia"; nell'articolo quattro che "lo Stato, essendo decaduto, non potrà più intervenire nel pagamento dei debiti privati". Dopo aver dunque redatto l'atto di abolizione dello Stato e di tutte le coercizioni statali, Bakunin, portato dalle circostanze a provvedere alle funzioni del potere politico, sembra improvvisamente cambiare rotta, perché secondo l'articolo cinque "tutte le organizzazioni municipali esistenti sono abolite e sostituite in tutti i comuni federati dai Comitati di Salute della Francia, che eserciteranno tutti i poteri sotto il diretto controllo del popolo» (6).

Più che il comportamento politico di Bakunin in occasione della rivolta di Lione è per noi senz'altro più rilevante l'amicizia che legò strettamente per un certo periodo il nobile russo con lo studente moscovita Sergej Necaev.

«Necaev disse a Bakunin — e pare che riuscisse a convincere quel veterano delle prigioni russe — di essere fuggito dalla fortezza dei Santi Pietro e Paolo e di essere il delegato di un comitato rivoluzionario che controllava una rete di organizzazioni clandestine estesa a tutta la Russia. A sua volta Bakunin accettò Necaev nell'Alleanza Rivoluzionaria Mondiale (un'organizzazione fantomatica di cui non abbiamo altra notizia) come agente n. 2771 della sezione russa. Conclusa così una tacita alleanza tra due vastissimi ma immaginari apparati, Bakunin e Necaev si misero a lavorare insieme alla preparazione della letteratura da distribuire in Russia. Senza dubbio il giovane fu il più attivo dei due, ma almeno uno dei sette opuscoli stampati portava la firma di Bakunin; era intitolato "Alcune parole ai nostri giovani fratelli in Russia". I due opuscoli più sensazionali, "Come si presenta la questione rivoluzionaria" e "Princìpi della rivoluzione", non erano firmati: entrambi esaltavano la distruzione indiscriminata in nome della rivoluzione e sostenevano che il fine santifica i mezzi. "Non riconosciamo altre attività fuorché l'opera di sterminio", dice "Princìpi della rivoluzione", "ma ammettiamo che le forme in cui questa attività potrà manifestarsi saranno estremamente varie: veleno, coltello, corda, eccetera".

Ancor più estremista un manoscritto cifrato, intitolato "Catechismo del rivoluzionario" di cui Necaev fu trovato in possesso quando le autorità svizzere lo arrestarono nel 1870. "Il rivoluzionario è come un uomo che ha preso i voti (dice il "Catechismo"). Dovrebbe avere un solo interesse, un solo pensiero, una sola passione: la Rivoluzione..." ... In ogni caso Bakunin permise, senza protestare, che i "Princìpi della rivoluzione" fossero pubblicati: dal che è lecito dedurre che almeno tacitamente approvasse» (7).

Questo aspetto poco conosciuto della teoria politica del leader anarchico russo è stato d'altra parte riconosciuto dall'italiano Malatesta che, in polemica con il nascente anarco-sindacalismo e con James Guillaume, scriveva:

«Il faut connaître toute la production litteraire et surtout la vie de l'homme

(6) Arvon, *Bakunin*, pp. 15-16.
(7) G. Woodcock, *L'anarchia: storia delle idee e dei movimenti libertari*, pp. 150-152.

pour s'en faire une idée exacte. Et l'on verrait alors que Bakounine, en cette circostance est pour nous, qui voulons, par une action consciente, imprimer au mouvement ouvrier la direction qui nous semble la meilleure contre ceux qui croient aux miracles de l'automatisme et aux vertus innés des masses travailleuses.

Bakounine espérait beaucoup de l'Internationale, mais fonda néanmoins l'Alliance, une association secréte au programme bien déterminé, athé, socialiste, anarchiste, révolutionnaire, qui fut véritablement l'âme de l'Internationale dans tous le pays latins et donna à une branche de l'Internationale son empreinte anarchiste comme d'autre part les ententes intimes des marxistes donnérent l'empreinte socialdémocrate à l'autre branche.

Et ces choses me sont connues parce que je fus l'ami intime de Bakounine et membre actif de l'Internationale et de l'Alliance: et, pour ces mêmes raisons, Guillaume devrait les connaitre pour le moins aussi bien que moi, mais il semble les avoir oubliées » (8).

La preziosa e storica dichiarazione di Errico Malatesta, pur mettendo in luce l'aspetto « élitario » del pensiero bakuniano, dimostra chiaramente un'accettazione dell'avanguardia libertaria dirigente il proletariato. Molti anarchici invece ne fanno un atto d'accusa a Michele Bakunin.

Gino Cerrito, anarchico militante ed autorevole studioso del movimento libertario, è, tra gli altri, di questa opinione:

« Mi sembra che in Bakunin si possa scoprire una costante autoritaria in evidente contraddizione con le premesse libertarie della sua ideologia... Bakunin ha formulato, a partire dal 1865, la teoria della minoranza guida, anima e motore della rivoluzione sociale, che rimarrà una costante del movimento anarchico, almeno fino alla fine del secolo e che giustificò tutti i tentativi insurrezionali internazionalisti e anarchici... E avanzò la teoria egualmente importante delle capacità rivoluzionarie potenziali del popolo, suscettibili di essere risvegliate dalla « follia eroica » di una minoranza, la cui forza consiste nella validità dell'Idea ed anche nella convinzione quasi religiosa di rappresentarla e nella capacità d'animare il popolo » (9).

Questo, è doveroso riconoscerlo, non fu che un aspetto della concezione rivoluzionaria dell'antagonista di Marx. Non si può infatti dimenticare le numerose affermazioni riscontrabili in *Stato e anarchia*, secondo le quali è il popolo in prima persona a dover abbattere lo Stato ed a sostituirvi immediatamente le associazioni di mestiere. Ed è appunto a questi passi dell'opera citata che si richiameranno gli anarco-sindacalisti in polemica con Errico Malatesta e lo svizzero Bertoni.

Gli omaggi resi anche più tardi dai sindacalisti libertari a Bakunin non saranno quindi affatto formali, ma costituiranno un riconoscimento esplicito della derivazione dei sindacalisti rivoluzionari dalle associazioni di mestieri teorizzate dal fondatore del movimento anarchico. Ciò che preme comunque mettere in rilievo è che la proposta sindacalista *ante litteram* e quella « élitaria » coesistono e, quel che più conta, in maniera contraddittoria.

La spiegazione di questa palese antinomia possiamo comunque ricer-

(8) « Le Réveil », 7 marzo 1914; traduzione di *Dove mena il movimento operaio. Ricapitolando*, apparso in « Volontà » del 28 febbraio 1914.

(9) Gino Cerrito, *Il movimento anarchico*, in « Atti del XVIII convegno storico toscano (San Marino, aprile 1967). La storiografia sui movimenti di opposizione in Italia dal 1870 al 1914 ». *Rassegna storica toscana*, XIV, n. 1, gennaio-giugno 1968, pp. 114-115.

carla nelle caratteristiche dei movimenti socialisti che Bakunin frequentò di più: quello italiano e quello russo.

Gli anarchici italiani appunto, almeno fino al 1890, furono contraddistinti da un settarismo derivante loro dalla tradizione mazziniana, settarismo che li spingeva conseguentemente all'azione insurrezionalistica, di cui è esempio tipico la banda del Matese del 1877. Bakunin fu senza dubbio influenzato in modo determinante da questi retaggi carbonari e dal mito del Pisacane. Come abbiamo però visto, quando giunge in Italia è già di per sé più che propenso alle società segrete, come ampliamente dimostra. Un chiarimento va dunque ricercato nel movimento rivoluzionario della Russia e nel carattere russo in generale, tanto più che Bakunin fu un tipico figlio della propria terra.

La caratteristica che più colpisce nel movimento rivoluzionario russo è il contrasto singolare tra aspirazioni egualitarie universalmente sentite e, almeno sino ad una certa epoca, esplicitamente affermate di contro ad un diffuso autoritarismo. Ritroviamo insomma quella contraddizione che già abbiamo rilevato in Bakunin tra autorità e libertà, tra anarchismo e giacobinismo. Questa singolarità è implicita nel carattere e nelle aspirazioni stesse dell'uomo russo, o, almeno, di quei russi che appartennero all'*intelligencija*, cioè a quell'élite costituita da laici istruiti e formatasi in Russia da Pietro il Grande in poi.

Il russo, come giustamente l'ha visto Dostoevskij, è un personaggio che vive un dramma interiore sempre intenso ed apparentemente irrisolvibile, è l'uomo che per eccellenza va alla ricerca della verità totale, viene sconvolto dal problema ed afferrato quindi da un'ansia sempre maggiore: tutto è la sua grandezza ed il suo dramma.

Il motivo potrebbe andare ricercato nella natura stessa della Russia, un paese enorme dai problemi enormi, capace di dare l'esatta sensazione dei problemi religiosi e sociali che incombono sull'individuo. Non per nulla la storia dei movimenti rivoluzionari russi è in gran parte la storia di individui dalla personalità fortissima: Herzen, Cernjsevskij, Laviov, hanno influenzato e determinato i loro periodi più di quanto comunemente si creda. Tutti questi rivoluzionari hanno sempre presente, nell'accostarsi al tentativo di risoluzione dei problemi russi, il mondo contadino e le sue tradizioni, mondo e tradizioni che costituiscono il substrato indispensabile della religiosità russa.

Persino i decabristi tennero conto di questa realtà russa e, per questo motivo, essi non possono essere semplicisticamente considerati gli eredi russi di Voltaire e degli enciclopedisti. Accanto però ai motivi « populisti » *ante litteram* troviamo già in essi le cause psicologiche di quello che sarà poi « il giacobinismo russo ».

« Intanto l'idea del "sacrificio" ebbe una parte troppo importante nell'ideologia dei decabristi per non influenzare profondamente, attraverso le più diverse vie, un movimento come quello populista in cui tanto spesso si ripeté la questione del "sacrificarsi per il popolo" del "dovere" e del "debito" di fronte ad esso. La quasi totalità di coloro che si riunivano nelle società segrete che dovevan portare al tentativo di pronunciamento del 14 dicembre 1925 sulla piazza del Senato a Pietroburgo erano nobili. Molti tra loro erano aristocratici di grande nobiltà, e cioè, in Russia, padroni d'un gran numero di servi. Eppure, l'idea centrale della loro politica era la liberazione dei contadini. Discussero a lungo sulle modalità, si divisero nelle soluzioni, ma tutti

accettarono questo scopo finale. Dovevano perciò apparire come persone che per le proprie convinzioni e idee si sacrificavano per una causa che non era la loro » (10).

E i decabristi, non bisogna assolutamente dimenticarlo, influirono in maniera determinante su praticamente tutti i progressisti successivi. Ce lo conferma nella sua autobiografia *Passato e pensieri* Herzen, pietra miliare del socialismo russo.

« Herzen è tornato spesso — nelle sue memorie come in tanti altri suoi scritti dove l'elemento autobiografico traspare continuamente sotto la penna del saggista e del politico — al mondo ancora settecentesco che circondò la sua prima giovinezza. Nella sua stessa famiglia Herzen poté ancora conoscere gli uomini ormai invecchiati e sfioriti del "volterrianesimo" dell'epoca di Caterina II. Erano i sopravvissuti di quell'illuminismo aristocratico che fu come la vernice o il fiore d'una età in cui la nobiltà russa tentò di crearsi una sua ragion d'essere e una propria coscienza politica e sociale; erano i rappresentanti di quel neoclassicismo che aveva creato, con Pietroburgo e con le innumerevoli ville sparse in tutte le Russie, la prima civiltà moderna di questo paese. Certo, Herzen fu sempre critico di questo mondo in mezzo al quale nacque, presto se ne allontanerà, e tutto il primitivo giovanile bollore della sua mente sarà indirizzato proprio a stabilire tra di lui e la generazione precedente un distacco sempre più netto. Il suo sansimonismo sarà anche la forma ideologica di simile distacco. Eppure, Herzen è nutrito di questa cultura illuministica. E quando, più tardi, ritornerà ad essa, sentirà in questo suo svolgersi al Settecento anche un rifarsi alla propria gioventù, e quell'età che "è la più piena, la migliore, la più nostra tra le varie parti della nostra vita, e quasi la più importante" come dirà lui stesso » (11).

In effetti il « problema di coscienza » ereditato dai decabristi costituirà un pungolo ineliminabile per Herzen, sarà la motivazione interiore che lo spingerà ad unirsi ad altri uomini totalmente votati alla rivoluzione liberatrice. Nei versi poetici di Ogarev, suo intimo amico, leggiamo:

« Ricordo la camera di cinque arsin / Letto e sedia, e tavolo con la candela / Di sego / E là, noi tre, figli dei decabristi, / Alunni del mondo nuovo, / Alunni del Fourier e del Saint-Simon, / Giurammo di dedicare tutta la vita, / Al popolo e alla sua liberazione. / Ponemmo a fondamento il socialismo / E per raggiungere il nostro scopo / Sacro / Una società dovevamo creare / Segreta / E segretamente, passo passo, diffonderla » (12).

In questi versi è presente lo spirito che animò e animerà ancora le sette segrete religiose della Russia, sette con le quali molti rivoluzionari russi ebbero significativi contatti: in Herzen e Ogarev, almeno in questo periodo, è presente il misticismo derivato loro dai settari, misticismo che, unito alle difficoltà dell'azione politica a causa dell'autocrazia, li porta alla creazione di gruppi segreti.

In queste conventicole elitarie il problema principale per ogni rivoluzionario è di accrescere la propria dedizione alla causa: tutto è strumentale a questo scopo, anche la cultura. L'hegelismo ne fece le spese come tutti i messaggi culturali provenienti da occidente:

« Quest'applicazione personalistica dell'hegelismo ebbe una conseguenza importante. Salvo rare eccezioni... quando vollero uscire dal regno delle "anime

(10) Franco Venturi, *Il Populismo Russo*, vol. I, pp. 6-7.
(11) Idem pp. 4-5.
(12) Idem, pp. 18-19.

belle" o dai dubbi di Amleto per cercare la "realtà" essi la cercarono in se stessi, in uno sforzo di rinnovamento morale, in un atteggiamento indipendente di fronte al potere, nel porre i problemi del rapporto etico dell'uomo di cultura di fronte al popolo, piuttosto che in un'applicazione della filosofia della storia a popoli, gruppi e classi. Preferirono, cioè, una "metafisica della mente e della volontà" a una "metafisica della politica", come tanto spesso stava accadendo invece alla sinistra hegeliana tedesca e polacca » (13).

Questo tentativo commovente ed ammirevole di continua crescita individuale finisce purtroppo per confluire nella creazione di organizzazioni che esporranno i rivoluzionari al pericolo di isolarsi da quel mondo contadino che pure essi amano e dal quale traggono idee che si sforzano di realizzare attraverso un esame critico del socialismo occidentale.

L'analisi della prima *Zemlja i Volja* è una conferma di ciò: i metodi cospirativi di questa organizzazione ci richiamano senza fatica alla mente il settarismo iniziatico della carboneria e della massoneria. A quanto pare, più che alle teorie socialistiche gli animi dei giovani appartenenti a *Zemlja i Volja* si rivolgono al democraticismo rivoluzionario, soprattutto a livello organizzativo.

« *Zemlja i Volja* doveva esser composta da una serie di gruppi di cinque persone, mentre era vietato ad ognuna di esse reclutare più di altri cinque membri. L'organizzatore del gruppo teneva i rapporti con il dirigente di un'altra "cinquina". Ognuno conosceva così quattro compagni del gruppo di cui faceva parte e quattro di quello ch'egli stesso era tenuto a creare. A quanto pare questa organizzazione fu suggerita da Mazzini a Ogarev, e da questi indicata ai giovani fondatori di *Zemlja i Volja*. Anche alcuni strumenti della cospirazione, come ad esempio l'inchiostro simpatico, sarebbero stati forniti a Mazzini per lo stesso tramite. Si tratta naturalmente di notizie vaghe e contraddittorie: è certo però che il nome di Mazzini aleggia attorno alle prime fonti di *Zemlja i Volja* » (14).

Questa componente verticistica sarà presente in modo discontinuo nella Russia rivoluzionaria: in brevi periodi è del tutto assente, in altri riappare non disgiunta dall'elemento propriamente populistico, a volte degenera paurosamente nella follia disumana che genialmente Dostoevskij analizza nei *Demoni* dandoci il quadro di personaggi che hanno perso la dimensione umana e la comprensione dell'anima russa.

In questo contesto, oltre al fanatismo sanguinario di Necaev, si situano anche le prime teorizzazioni del « giacobinismo russo ». La consapevolezza di ciò spetta per primo ad un capo rivoluzionario di gruppi posteriori sia a *Zemlja i Volja* che alla *Giovane Russia.*

Si tratta di Zaicnevskij.

« Come negli scritti dei zemlevol'cy stanno già molti degli elementi fondamentali del populismo, così in queste pagine sembra nascere qualcosa di diverso, a cui Zaicnevskij, nei suoi richiami storici, ha trovato il nome più adatto: giacobinismo russo... Attori ne sono giovani intellettuali, oggetto è il popolo dei contadini » (15).

Questo rivoluzionario «... guardando alla rivoluzione francese aveva visto Robespierre » (16) ed alla figura del dittatore francese rimarrà fe-

(13) Idem, p. 31
(14) Idem, p. 443.
(15) Idem, p. 486.
(16) Idem, p. 487.

dele per tutta la vita: la sua coerenza estrema lo farà assertore di un giacobinismo troppo rigido e di conseguenza lo isolerà:

« ... ma la sua predicazione lascerà in quei giovani tracce profonde... Notevole influenza egli ebbe su Nikolaj Sergeevic Rusanov, il futuro teorico del partito socialista rivoluzionario. Altri... diventeranno socialdemocratici. Ma l'impronta di Zaicnevskij non s'era evidentemente cancellata in loro: essi passeranno alla fazione bolscevica » (17).

Queste prime teorizzazioni non dovranno attendere molto per trovare applicazione in quello che deve essere considerato il primo partito politico rivoluzionario nel senso proprio del termine: la *Zemlja i Volja* del '70, formata da uomini convinti di rappresentare l'avanguardia ideale in grado di guidare tutte le altre forze progressiste. Essa fu inequivocabilmente la prima espressione politica su larga scala di quello che è stato appropriatamente definito il giacobismo russo; ma, nello stesso tempo, essa fu l'espressione dei compositi motivi che in quel momento confluivano nel movimento rivoluzionario della Russia. Il primo problema che si presentò ai fondatori di *Zemlja i Volja* fu di natura organizzativa. Questo per tre motivi fondamentali: sia perché il giacobinismo, specialmente dopo la sua teorizzazione ed esaltazione da parte di Tkacev, era ormai entrato a far parte della mentalità di molti rivoluzionari, sia perché « l'andata nel popolo » doveva in gran parte il proprio relativo fallimento ad uno spontaneismo esasperato, infine a causa della repressione spaventosa che si era abbattuta sui partecipanti all'appena scomparso movimento ideale.

Quest'ultimo motivo determinerà anche l'iniziale carattere cospirativo e segreto di *Zemlja i Volja,* carattere che farà anche da denominatore comune fra i seguaci di Lavrov, che invitava a rendere coscienti le masse attraverso la propaganda culturale, e quelli di Bakunin, che spingeva l'avanguardia rivoluzionaria a suscitare rivolte nel popolo con l'eccitare in esso passioni e sentimenti di rivolta. A poco a poco vediamo comunque delinearsi anche un'altra non trascurabile tendenza, quella verso il populismo vero e proprio, tendente non a « idoleggiare » il popolo, ma a spingerlo verso rivendicazioni concrete teleologicamente dirette alla realizzazione di un socialismo rispettoso della realtà e della natura russa, federalista ed autoamministrato il più possibile. Infine non dobbiamo dimenticare l'attività terroristica dei componenti questo partito. L'importanza della seconda *Zemlja i Volja* risiede appunto nell'aver indicato tre miti alla gioventù russa: il giacobinismo politicizzato, il populismo, il terrorismo. Questi « miti », presto assurti ad ideali, costituiranno l'ideologia della *Narodnaja Volja,* pietra miliare nella storia dei movimenti progressisti russi. Essa manterrà il giacobinismo partitico di *Zemlja i Volja,* ne accentuerà notevolmente il terrorismo, farà suo il programma più propriamente populista. A torto essi sono stati definiti « costituzionalisti »: l'assemblea costituente rappresenta per essi il coronamento di una democratizzazione della vita russa capace di dare al popolo ampii poteri grazie ai quali fosse in grado di decidere in prima persona dei proprii destini. Una lettura del programma di *Narodnaja Volja* non lascia dubbi.

« 1) Rappresentanza popolare permanente... con pieni poteri su tutti i

(17) Idem, pp. 495-496.

problemi che concernevano lo Stato; / 2) larga autoamministrazione regionale, garantita dall'elezione di tutti gli amministratori, autonomie del *mir* e indipendenza economica del popolo; / 3) autonomia del *mir* come unità economica e amministrativa; / 4) appartenenza della terra al popolo; / 5) sistema di misure capaci di far passare nelle mani degli operai tutte le fabbriche e officine; / 6) completa libertà di coscienza, di parola, di stampa, di riunione, d'associazione e d'agitazione elettorale; / 7) suffragio universale, senza limitazioni di classe e di censo; / 8) sostituzione dell'esercito stanziale con quello territoriale » (18).

Narodnaja Volja è l'ultimo tentativo di sintesi tra libertà e centralizzazione: in questo risiede la sua importanza storica. Da essa prenderanno vita direttamente sia il socialismo rivoluzionario di sinistra che *Cernyj peredel* (risuddivisione nera). Quest'ultima formazione politica, dominata dalla personalità di Plechanov, è l'erede della filosofia materialistica di Tkacev. In reazione al volontarismo di *Narodnaja Volja* abbiamo qui una concezione della lotta sociale che tiene maggiormente conto di stadi necessariamente succedentisi nel tempo, ai fini ideali vengono sostituiti a poco a poco « l'oggettività » della situazione reale e della propensione delle masse al socialismo.

L'interpretazione che Plechanov, sulla scia di Tkacev, offre del marxismo è deterministica per eccellenza: la storia nella sua interpretazione scade non di rado a storia economica, l'attivismo ed il desiderio di sacrificio dell'*intelligencjia* rivoluzionaria sono senz'altro del tutto assenti.

Il *Cernyj peredel* offrirà questa sua base « filosofica » al bolscevismo, di cui è il precedente storico, ma dovrà necessariamente essere mediato dal prepotente attivismo fideistico di Lenin e di quella che Daniels ha efficacemente definito — cito a memoria — « una banda di rivoluzionari ».

L'innesto nella visione storica di Plechanov del volontarismo leninista non porterà comunque il bolscevismo all'ortodossia marxiana: l'unica disamina con qualche pretesa filosofica di Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, ne è una prova sicura. In quest'opera viene affrontato il problema della dialettica: Lenin giustamente sostiene che la dialettica non può essere considerata semplicemente un'ipotesi di lavoro: questa ipotesi infatti ci devierebbe da un Marx hegeliano ad una Marx kantiano, il che in effetti non sarebbe facile a sostenersi. Il concetto però di dialettica, assunto da Marx come metodo adatto allo studio delle scienze sociali e della storia, viene interpretato dal capo bolscevico addirittura come metodo universale per scoprire la verità, tant'è che giunge ad affermare che la scienza di per sé non può e non deve essere imparziale. La dialettica, da strumento d'indagine teorica, si è trasformata in fede: fede che a Lenin viene dalla *Narodnaja Volja* e che degenera senza troppe difficoltà in tolleranza.

Lenin per questo verso è erede di una certa tradizione prettamente russa e per capirlo più che a Marx bisogna rifarsi ad alcuni dei capi carismatici della gioventù della Russia. Infatti, se la concezione leninista della dialettica non è propriamente marxiana, quella del partito e, di conseguenza, del sindacato lo è ancor meno.

Engels, facendosi interprete del pensiero di Karl Marx, scriveva nel 1885:

« Oggi il proletariato tedesco ha cessato di aver bisogno di una organiz-

(18) Idem, vol. II, p. 1096.

zazione istituzionalizzata, segreta o pubblica. La solidarietà semplice e spontanea, l'unità di pensiero dei compagni di classe bastano a scardinare il Reich tedesco, e ciò senza statuti, senza funzionari, senza risoluzioni e altre formalità. Il movimento internazionale del proletariato europeo e americano ha raggiunto oggi una forza tale che è intralciato non solo dalla ristrettezza della sua prima forma di organizzazione — le leghe segrete — ma anche dalla seconda forma che ha assunto, la forma pubblica e infinitamente più vasta dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori. Il semplice sentimento della solidarietà, quale risultò dall'identità della situazione di classe, basta per creare e perpetuare l'esistenza di un partito unico comprendente gli operai di tutti i paesi e di tutte le lingue » (19).

In queste affermazioni di Engels è riecheggiata la concezione marxiana del partito politico, concezione elastica, antidogmatica, non-cospirativa: per Marx infatti per partito, o meglio ancora, per « movimento politico » bisogna intendere

« ogni movimento in cui la classe operaia si oppone in quanto classe alle classi dominanti e cerca di esercitare su di esse una pressione esterna » (20).

In Marx quindi la costituzione del partito politico è il risultato cui accede il proletariato dopo essersi creata una coscienza sociale attraverso lotte di carattere sindacale, e non per questo poco importanti o disprezzabili. In questa prospettiva viene sottolineata l'importanza storica e teorica dei sindacati e delle cooperative, sia prima sia dopo « l'elevarsi del proletariato a classe dominante » (21).

Prima della presa del potere è sottolineata soprattutto l'importanza educativa dei sindacati nei riguardi degli operai: infatti

« senza averne coscienza, i sindacati sono diventati dei centri di organizzazione della classe operaia, come i municipi e i comuni del Medioevo lo furono per la borghesia » (22).

Non meno importanza è, d'altra parte, attribuita alle cooperative operaie allora prosperanti:

« Il valore di queste grandi esperienze (le cooperative di consumo e soprattutto le manifatture cooperative) è davvero straordinario. A fatti e non a parole esse hanno provato che la produzione su vasta scala conformemente alle esigenze della scienza moderna, può procedere senza una classe di imprenditori che impieghi una classe di "braccia"; esse hanno mostrato che, come il lavoro dello schiavo e il lavoro del servo, il lavoro del salariato non è che una forma transitoria e inferiore, destinata a sparire davanti al lavoro associato che adempie alla sua funzione con autentica partecipazione, con spirito lucido e cuore gioioso ". Le cooperative hanno quindi ampiamente " dimostrato coi fatti che il sistema attuale di subordinazione del lavoro al capitale, dispotico e generatore di miseria, può essere sostituito dal sistema repubblicano dell'associazione dei produttori liberi e uguali » (23).

Dopo che — attraverso lotte sindacali, cooperative e mezzi di lotta

(19) Engels, *Storia della lega dei comunisti*, XXI, p. 223.
(20) Marx, Lettera a Bolte del 23 novembre 1871.
(21) Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, Roma, p. 87.
(22) Marx, *Risoluzione sui sindacati*, approvata al primo congresso dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori a Ginevra nel 1866; XVI, pp. 196-197).
(23) Marx, *Rapporto al Comitato Centrale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori*, 1865, XVI, p. 195.

più propriamente politici — il proletariato costituirà il suo Stato, i sindacati non perderanno senz'altro la loro importanza. Nella futura organizzazione socialista sarà infatti indispensabile

« l'organizzazione della classe operaia in quanto classe per mezzo dei sindacati. Ora, questo è un punto assolutamente essenziale, perché si tratta della vera organizzazione di classe del proletariato » (24).

Questa prospettiva marxiana, in cui il momento politico non è a se stante, in cui è il proletariato in prima persona a costruire il proprio futuro socialistico attraverso le proprie organizzazioni di « classe in quanto classe » differisce profondamente ed antiteticamente dalle concezioni leniniste. Mentre Marx si fa portavoce di una « teoria rivoluzionaria », Lenin, come già abbiamo constatato per la « dialettica », si fa portatore di ideologia.

« Lenin non ha rimproverato al marxismo della seconda Internazionale di essere un'ideologia rivoluzionaria, ma di aver cessato d'esserlo » (25)

Per questo si può senz'altro affermare che nel leninismo « la rappresentanza operaia si è opposta radicalmente alla classe » (26).

Lenin di conseguenza, in antitesi a Marx, contrappone il partito alla classe operaia:

« La conscience politique de classe ne peut être apportée à l'ouvrier que de l'extérieur, c'est-à-dire de l'extérieur de la lutte économique, de l'extérieur de la sphère des rapports entre ouvriers et patrons » (27).

Mentre poi Marx si sforza di costruire una «teoria» dallo studio delle lotte proletarie, lotte da cui dichiara di far discendere le sue proposte sociali, Lenin costruisce un'ideologia appunto perché si contrappone con rara sfiducia alle esperienze storiche del proletariato:

« L'histoire de tous les pays atteste que par ses seules forces, la classe ouvrière ne peut arriver qu'à la conscience tradeunioniste... » (28).

Da queste premesse deriverà la figura del rivoluzionario di professione, cioè del « ... giacobino legato indissolubilmente all'organizzazione del proletariato, consapevole dei propri interessi di classe... » costui « ... è appunto il socialdemocratico rivoluzionario » (29).

Nell'organizzazione cospirativa bolscevica, tipicamente russa, l'individuo è strumentale rispetto al « mezzo » rivoluzionario.

« Un socialista non appartiene a se stesso, ma al partito. Se può in qualche modo essere ancora utile alla classe operaia, per esempio con lo stendere se non altro un articolo e un proclama, non ha il diritto di suicidarsi » (30).

---

(24) Engels, *Lettera a Bebel*, del 18-28 marzo 1975.
(25) Guy Debord, *La società dello spettacolo*, p. 76.
(26) Idem.
(27) Lénine, *Que faire?* — in « Oeuvres », Paris-Moscou, 1965, t. V, pp. 353-544.
(28) Idem.
(29) Lenin, *Un passo avanti e due passi indietro*, p. 93.
(30) Introduzione di Maurice Dommauget a *Il diritto all'ozio* di Paul Lafargue. Milano, p. 103.

Marx, che io sappia, non si è mai preoccupato della figura del rivoluzionario: quella problematica leninista deriva in realtà da un certo filone della tradizione social-populista russa ed è fin troppo vicina alla bakuniana, in quanto Bakunin fu appunto, tra i pensatori russi anteriori a Lenin, il più grande teorico di questa tendenza giacobina.

Come Lenin, Bakunin investì se stesso ed i propri seguaci del ruolo di « specialisti della libertà e della rivoluzione »:

> « Piloti invisibili nel cuore della tempesta popolare, noi dobbiamo dirigerla, non attraverso un potere estendibile, ma attraverso la dittatura collettiva di tutti gli alleati. Dittatura senza sciarpa, senza titolo, senza diritto ufficiale e tanto più potente per non avere alcuna delle apparenze del potere » (31).

L'organizzazione cospirativa di Bakunin è, evidentemente, informale: questa è l'unica differenza rispetto all'organizzazione bolscevica. Ma il denominatore comune è costituito dall'accettazione dell'« avanguardia di rivoluzionari ». Il dramma del leninismo sta però nel non aver accettato l'altra componente presente in Bakunin e nel movimento rivoluzionario russo più autentico, e cioè il populismo e i valori religiosi che esso, esplicitamente o meno, derivava dal mondo contadino.

Lenin, quando parla dei contadini, lo fa in discorsi di portata esclusivamente tattico-politica o strategico-politica. La sua concezione materialistica del mondo e della storia, gli fa accettare solo l'aspetto esteriore del populismo, quello giacobino. I marxisti hanno finora messo in rilievo (e penso in questo momento a Rosa Luxemburg) il divorzio tra partito e « classe » esistente in Lenin e nel bolscevismo. Questa mi pare un'analisi giusta, ma parziale.

Nei bolscevichi, ed ho cercato di metterlo in rilievo, la « politica » divenne una categoria tendente alla propria autosufficienza e, di conseguenza, alla propria autoconservazione: non solo però di fronte alla « classe », ma anche e principalmente rispetto alla tradizione nazionale russa, ai cui ideali escatologici ha sostituito l'utilitarismo politico teleologicamente mondano. Il risultato, prevedibile già da allora, è stato quello di una Chiesa senza fede. Già dal 1905 Bulgakov e gli altri autori di *Vechi* hanno indicato l'alternativa in un cristianesimo che, portatore di proposte comunitarie, contrapponga l'uomo russo in ricerca della verità totale ad un mondo politico che tende ad imporre una concezione della storia astratta, perché formulata da settari, alle vere esigenze scaturenti dalla storia russa.

PIERO ZOCCOLA

(31) Guy Debord, *La società dello spettacolo*, Bari, p. 67.

I TEOLOGI SENZA DIO

Nel ciclo di conferenze organizzate a Genova dal Quadrivium, « iniziativa per l'incontro », il padre Battista Mondin ha parlato, martedì 11 aprile 1972, su « I teologi senza Dio ». Pubblichiamo qui di seguito la relazione.

Il nostro secolo è pieno di movimenti teologici interessanti. Esso si è aperto col liberalismo. Poi ha visto susseguirsi con ritmo sempre più serrato la teologia della crisi, l'esistenzialismo, il neotomismo, la neo-ortodossia, la teologia radicale, la teologia senza Dio ed, infine, la teologia della speranza.

Senza dubbio, fra tutti questi movimenti quello che ha destato maggior sensazione è stata la teologia senza Dio, chiamata anche teologia della morte di Dio, teologia secolare, ateismo cristiano, neo-arianesimo. Questo movimento è sorto quasi per caso nel 1965. Nel volume *The Death of God Debate* (dibattito sulla morte di Dio) la sua origine viene descritta così: « Il movimento prese il via da un felice incidente editoriale. Un giornalista della rivista *The New Yorker,* mentre stava preparando una serie di articoli sul vescovo inglese John A. T. Robinson e sul suo sensazionale libro *Honest to God,* per caso si imbattè nei teologi radicali americani e decise di preparare un articolo su di loro. Vi stava lavorando da quasi un anno, quando, poco prima della pubblicazione dell'articolo, il giornalista che prepara i servizi religiosi per *The New York Times,* avendo letto per conto proprio un articolo di William Hamilton apparso su *Christian Scholar* (aprile 1965), scrisse un breve saggio intitolato " I nuovi teologi concepiscono il cristianesimo senza Dio ". Questo accadde il 17 ottobre 1965. Da quel momento si susseguirono con fulminea rapidità articoli sui maggiori settimanali americani, *The New Yorker, Time* e *The New York Herald Tribune.* Queste furono le prime scintille che fecero esplodere la teologia radicale negli Stati Uniti. Una volta esploso, l'affare fu spinto in avanti dalla pubblicità fino a fargli toccare la punta del successo giornalistico. Si tennero incontri, si indissero conferenze, si programmarono comparse alla radio e alla televisione, si declamarono sermoni e si commissionarono libri. Proiettati improvvisamente dentro i bagliori dell'opinione pubblica, i teologi, attoniti, si trovarono inaspettatamente in mezzo ad un cosiddetto movimento che non avevano mai progettato e si sentirono considerati come i portavoce di una teologia che non avevano ancora formulato » (1).

Ma quali sono state le cause del sorgere di questo impetuoso movimento?

Nel mio volume *I teologi della morte di Dio* (2) ho segnalato come cause principali le seguenti: il positivismo logico in sede filosofica e le dottrine di Bultmann, Tillich e Bonhoeffer, ossia, rispettivamente la demitizzazione, la transmitizzazione e il cristianesimo senza religione in sede teologica. Questo significa che la sua nascita non è stata così improvvisa ed

(1) *The Death of God Debate,* a cura di J. L. Ice e JJ. Carey, Philadelphia 1967, pp. 11-12.

(2) Borla, Torino, 2 ed. 1970.

inattesa come affermano gli autori di *The Death of God Debate*. Ricordo anzi che ancora prima del sessanta, quando frequentavo l'università di Harvard, c'era già chi aveva profetizzato che un'applicazione coerente dei principi del positivismo logico sarebbe sfociata necessariamente nella totale negazione di Dio. I fatti non tardarono a dargli ragione.

Ma come ho già indicato non fu solo il positivismo logico a far esplodere la corrente della teologia della morte di Dio. Vi contribuirono in modo determinante anche le dottrine di Bultmann, Tillich e Bonhoeffer.

Secondo Rudolf Bultmann, oggi, si può rendere intelligibile il messaggio cristiano solo demitizzandolo, ossia considerando come mitici tutti i fatti portentosi del Vecchio e del Nuovo Testamento: per esempio, i racconti della nascita di Gesù, dei suoi miracoli, della resurrezione e dell'ascensione. Questi racconti sono contrari alla visione scientifica del mondo, e l'uomo moderno non li comprende e non li accetta più come descrizione di eventi reali, oggettivi. E' pertanto necessario « cercare di scoprire il significato più profondo che sta celato sotto le concezioni mitologiche ». La demitizzazione consiste essenzialmente in questa ricerca. Il risultato della demitizzazione bultamanniana è risaputo. Esso consiste nella scoperta, già fatta nello *Jesus* (uno scritto del 1926) e poi confermata in tutte le opere successive, che « il significato più profondo della predicazione mitologica di Gesù è il seguente: essere aperti al futuro di Dio, il quale futuro, per ciascuno di noi, è veramente imminente; essere preparati a ricevere questo futuro che può sopravvenire come un ladro nella notte, nel momento in cui meno l'aspettiamo; tenersi pronti, perché questo futuro sarà il giudizio di tutti gli uomini che sono attaccati al mondo, che non sono né liberi né aperti al futuro di Dio » (3).

Secondo Paul Tillich il cristianesimo può essere ancora presentato in forma religiosa anche ai nostri contemporanei, ma alla religione occorre dare un'espressione diversa da quella tradizionale. L'uomo moderno, secondo Tillich, crede ancora in Dio, perché è a Lui che tende in tutte le sue attività; ma non comprende Dio se gli parla di lui con le espressioni della metafisica classica di Platone e di Aristotele; occorre parlargliene valendosi dei concetti della filosofia esistenzialista, chiamandolo « fondamento dell'essere », « potenza dell'essere », « profondità dell'essere ». Ossia è necessario transmitizzare il linguaggio religioso tradizionale nel linguaggio moderno dell'esistenzialismo ontologico.

Secondo Dietrich Bonhoeffer, infine, data la completa irreligiosità dell'uomo moderno, non è possibile comunicargli in maniera intelligibile il messaggio cristiano presentandoglielo avvolto nel mantello del linguaggio religioso. Oggi occorre annunciare il Vangelo in forma a-religiosa, senza religione.

Ecco, in breve, le ragioni principali del sorgere della teologia della morte di Dio. Essa è nata dalla constatazione dello stato di incredulità dell'uomo moderno, dalla necessità di annunciare il Vangelo in maniera intellegibile in questa situazione di non credenza, dai suggerimenti offerti dalle teologie di Bultmann, Tillich e Bonhoeffer, nonché dall'applicazione delle tecniche del positivismo logico all'analisi del linguaggio cristiano.

---

(3) R. Bultmann, *Mythologie et démythologisation*, Parigi 1968, pp. 201-202.

Il nuoleo essenziale di questa teologia è che il credo cristiano può e deve essere formulato, nel momento attuale, lasciando fuori Dio e tutto quanto gli appartiene, oppure dichiarando esplicitamente che, per permettere all'uomo di raggiungere la piena maturità, Dio è morto.

I principali esponenti della teologia della morte di Dio sono Gabriel Vahanian, John A. T. Robinson, Harvey Cox, Paul van Buren, William Hamilton e Thomas Altizer (4). Dobbiamo, però, precisare che né Vahanian, né Robinson, né Cox hanno mai accettato la tesi centrale della teologia senza Dio (la tesi che dice che oggi occorre proclamare un cristianesimo senza religione); per cui, pur avendo contribuito in maniera sensibile allo sviluppo della corrente dell'ateismo cristiano, rigorosamente parlando, essi non possono essere classificati fra i teologi senza Dio.

Mi pare che nella presente circostanza più che una esposizione dettagliata del pensiero dei singoli autori, giovi una visione d'insieme della teologia senza Dio, passando in rassegna il loro comune insegnamento intorno a Dio, Cristo, la Chiesa, il culto divino e la vita cristiana. Inizieremo dando uno sguardo alla teologia fondamentale.

LA TEOLOGIA FONDAMENTALE

Nella teologia senza Dio la parte riservata alla teologia fondamentale è quella più estesa e più curata. Parrebbe un controsenso, ma è proprio così. L'attenzione dei teologi senza Dio è diretta anzitutto e soprattutto a Dio stesso. Essi si occupano di lui con una passione non meno viva dei teologi tradizionali. Ma il loro intento è diverso, anzi contrario a quello dei teologi precedenti. Mentre questi ultimi nel *De deo* si proponevano di documentare l'esistenza di Dio, di studiarne la natura e di fissare le regole del linguaggio teologico, i teologi radicali si prefiggono di provare l'inesistenza oppure l'inconoscibilità e l'inesprimibilità di Dio.

La teologia fondamentale dei teologi radicali non è monocolore, ma molto variegata. Si può anzi dire che nessun teologo radicale concepisce la morte di Dio allo stesso modo. Altizer, per esempio, nega l'esistenza oggettiva di Dio nel momento presente, perché con la morte di Cristo, Dio avrebbe cessato di vivere per sempre (5).

Vahanian, invece, non nega l'esistenza oggettiva di Dio ma solo quella soggettiva: Dio è morto nella mente e nel cuore dell'uomo e in tutte le sue espressioni culturali (6).

---

(4) Le opere più significative dei « teologi senza Dio » sono le seguenti: I. Vahanian, *La morte di Dio*, tr. it., Ubaldini, Roma 1966; J. A. T. Robinson, *Honest to God - Dio non è così*, tr. it., Vallecchi, Firenze 1965; H. Cox, *La città secolare*, tr. it., Vallecchi, Firenze 1968; P. van Buren, *Il significato secolare del Vangelo*, tr. it., Gribaudi, Torino 1969; W. Hamilton, *La nuova essenza del cristianesimo*. Queriniana, Brescia 1969; T. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, Ubaldini, Roma 1969.

(5) *Altizer* op. cit., p. 110, dell'edizione inglese.

(6) Vahanian ha sempre protestato contro coloro che volevano fare di lui un teologo della morte di Dio. In effetti egli ha contribuito notevolmente alla pubblicità e alla diffusione del movimento della teologia radicale col volume *La morte di Dio*. Per cui gli studiosi hanno ragione di associarlo con gli atei cristiani. Bisogna però riconoscere ch'egli non è affatto un sostenitore dell'ateismo cristiano ma piuttosto un

Da parte sua, van Buren afferma che la realtà divina non è verificabile secondo i criteri di significanza stabiliti dal positivismo logico ed è perciò da considerarsi come inesistente (7).

Per contro Hamilton sostiene che Dio non può esistere perché la realtà che esperimentiamo, così satura di male, di dolore, di lotte, è incompatibile con la sua esistenza (8).

Infine, Robinson e Cox non mettono in dubbio l'esistenza di Dio ma contestano la concettualizzazione che di lui ha elaborato la teologia dei secoli scorsi, una concettualizzazione che fa di lui un essere trascendente, soprannaturale, fuori del mondo e della storia. Questa concettualizzazione, affermano Robinson e Cox, oggi non è più sostenibile, in quanto si basa su una visione metafisica della realtà che l'uomo moderno ha ripudiato. Al suo posto Robinson propone di introdurre il concetto di « profondità dell'essere » oppure « potenza dell'essere » (9).

Infine Cox ritiene più opportuno sostituire il concetto metafisico di Dio con un concetto politico (10).

Questo è il nucleo della dottrina dei teologi senza Dio per quanto riguarda la teologia fondamentale. In questa occasione non possiamo scendere nei particolari del loro pensiero su questo punto, pur essendo, come dicevamo, il più ricco e meglio elaborato. Ci limiteremo ad illustrare brevemente la posizione di van Buren che è la posizione tipica di coloro che sono arrivati alla « morte di Dio » partendo dalle premesse del positivismo logico. Queste premesse, come sappiamo, squalificano in quanto privo di significato tutto il linguaggio che si riferisce a Dio, perché non può passare la prova della verifica sperimentale. Ma com'è possibile procedere ad una interpretazione della sacra Scrittura assumendo la verifica sperimentale come criterio ultimo di significanza? Non è tutto il linguaggio biblico, un linguaggio squisitamente religioso? Non parlano i testi sacri continuamente di Dio: Dio che crea il mondo, che punisce gli uomini, che si manifesta ai patriarchi, che parla a Mosé e ai profeti, che salva Israele, che è colui al quale Cristo si rivolge in preghiera, in adorazione, in obbedienza? Van Buren non ha eluso questa questione capitale, decisiva; né ha temuto di risolverla tenendo fede ai principi del positivismo logico. E così, con semplicità sbalorditiva, non ha esitato di affermare che tutto il linguaggio religioso delle Scritture fa parte della mentalità mitico-metafisica degli autori e degli attori dell'Antico e del Nuovo Testamento. Per loro poteva avere significato; per noi moderni non l'ha più. Ciò vale anche per Gesù Cristo. E' evidente infatti, e l'ammette anche van Buren, che Gesù credeva di obbedire a « qualcuno » ch'egli chiamava « Padre », ma « il principio di verifica, ci impedisce di prendere questa asserzione di obbedienza cosmologica come una proposizione rigorosamente empirica (11).

---

critico ed un critico severo. Egli rifiuta categoricamente la legittimità di trasformare il fatto storico e contingente della morte culturale di Dio in un fatto dogmatico. Cfr. G. Vahanian, « Swallowed up by Godlesness », in *The Death of God Debate*, cit., pp. 143-149.

(7) Van Buren, op. cit., pp. 16 ess.
(8) Hamilton, op. cit., 44 ess.
(9) Robinson, op. cit., cap. III.
(10) Cox, op. cit., cap. XI; cfr. inoltre il *cristiano come ribelle*, pp. 33 ess.
(11) Van Buren, op. cit., p. 148.

LA CRISTOLOGIA

L'altra parte della teologia cui i teologi senza Dio hanno dato maggior rilievo è la cristologia: e non poteva essere diversamente, dato che con l'eliminazione di Dio la teologia si risolve necessariamente in dottrina su Cristo.

Questo trattato ha sempre avuto una posizione preminente anche nella teologia del passato, a partire da Clemente Alessandrino fino ai nostri giorni. Ma in questo secolo per vari teologi come i protestanti Barth, Brunner e Bonhoeffer e i cattolici Adam, Guardini e Teilhard de Chardin la cristologia è diventata il cuore, il centro di tutta la teologia.

L'obiettivo primario della cristologia tradizionale era di chiarire la realtà del Cristo, una realtà teandrica, come l'aveva definita il concilio di Calcedonia. Essa mirava precipuamente a dimostrare e a comprendere la divinità di Cristo e i suoi rapporti con l'umanità, essendo quello della divinità l'elemento che distingue il Cristo dagli altri uomini e lo mette in condizione d'essere il loro salvatore.

Anche per i teologi radicali il compito fondamentale della cristologia è di stabilire l'originalità di Cristo nei confronti degli altri uomini. Ma avendo decretata la morte di Dio essi non possono più riporre tale originalità nella divinità. Robinson, van Buren, Hamilton, Altizer e Cox respingono logicamente (ma anche ingenuamente, tanto la conseguenza è ovvia e scontata, una volta che si è affermata la morte di Dio o si è negata la sua trascendenza) la formula calcedonese che definisce il Cristo come costituito di due nature, umana e divina, in una sola persona (quella divina). Ma pretendono lo stesso che Cristo, pur privo della divinità, conservi una nota che lo distingue essenzialmente da ogni altro uomo, compreso Socrate, Buddha e Maometto. Per Robinson, Hamilton e Cox la nota che caratterizza Gesù in maniera esclusiva è l'amore, un amore tale per cui egli diviene « l'uomo per gli altri » per antonomasia. In una pagina emblematica il Robinson scrive: «Gesù è "l'uomo per gli altri", colui nel quale l'amore è giunto al suo culmine, colui che è totalmente aperto al fondamento del suo essere, ed a lui unito. Proprio questa « vita per gli altri, nella compartecipazione all'essere di Gesù » è trascendenza... Cristo era veramente e totalmente " l'uomo per gli altri ", perché era amore, era "una sola cosa col Padre ", perché " Dio è amore ". Per questa ragione, però, egli era *esclusivamente uomo,* il figlio dell'uomo » (12).

Per van Buren, invece, la nota caratteristica del Cristo è la libertà: « Gesù emerge come un uomo straordinariamente libero nei documenti che ne riferiscono i fatti e i detti, e nella memoria che la Chiesa primitiva ha conservato di lui ». Però, precisa prontamente questo teologo, « se vogliamo definire Gesù per mezzo della libertà, dobbiamo sottolineare il carattere positivo. Egli era libero dall'ansietà e dalla necessità di stabilire la sua identità personale, soprattutto era libero per il prossimo... Era un uomo libero di darsi agli altri, chiunque fosse. Per questo visse e per questo fu condannato a morte » (13). E' in questa capacità di darsi agli altri, più che nella indipendenza dai genitori, dalle tradizioni del suo popolo,

(12) Robinson, op. cit. pp. 102-103. Sottolineatura mia.
(13) Van Buren, op. cit., pp. 121-123.

dalla legge ebraica e persino dalle leggi naturali, che consiste l'originalità della libertà di Gesù. Ma perché il van Buren per caratterizzare la figura di Gesù ha scelto la libertà piuttosto che altre qualità? Il motivo ce lo svela lui stesso nel brano seguente: « Altri hanno adoperato altri termini, per esempio "fede". Noi preferiamo il termine "libertà" alla parola "fede" perché non ci trascina così facilmente sul *terreno sdrucciolevole del non empirico* » (14).

Per Altizer infine la nota peculiare che distingue Gesù da qualsiasi altro uomo è che in lui Dio si è « kenotizzato », cioè svuotato, annientato: « Soltanto chi riconosce il movimento kenotico completo di Dio rende testimonianza alla piena realtà di Gesù o del Verbo incarnato » (15). « Possiamo persino dire che Gesù è il nome cristiano di una nuova attualità, creata dall'abolizione dell'Essere primordiale, la cui morte inaugura una nuova umanità liberata da tutte le norme e significati trascedenti » (16).

L'ecclesiologia, la liturgia e la morale dei teologi radicali non sono altro che una serie di corollari dedotti con ferrea e spaventosa coerenza dalle tesi poste in teologia fondamentale e in cristologia.

L'ECCLESIOLOGIA

Negato Dio e ridotto il Cristo ad un esemplare umano eccezionale, la Chiesa non ha più la missione di comunicare la vita divina mediante la predicazione dell'Evangelo e la distribuzione dei sacramenti. La sua funzione consiste semplicemente nel mantenere desto il ricordo del modello sublime di vita condotto da Gesù come « uomo per gli altri » e nel dare un valido contributo alla soluzione dei grandi problemi in cui si dibatte l'umanità nel nostro tempo: fame, guerra, malattie, controllo delle nascite, segregazione razziale, eccetera. La missione della Chiesa non è religiosa, dato che Dio non esiste più, ma esclusivamente politica e filantropica.

La Chiesa, afferma Robinson, deve presentarsi al mondo allo stesso modo come si è presentato Gesù Cristo, « l'uomo per gli altri ». Questi è venuto in mezzo a noi non come Figlio di Dio, esigendo riconoscimenti per la sua posizione, ma come Figlio dell'Uomo, come uno straniero che si accosta a noi nella nostra tristezza ed incertezza. « E' solo così, nella qualità di uomo per gli altri e con gli altri, ch'egli riesce a farsi riconoscere come il Messia di cui hanno parlato le Scritture » (17).

Il compito principale della Chiesa è di attualizzare nuovamente questo incontro. La Chiesa dev'essere anch'essa il Figlio di Dio sulla terra, una società aperta, una comunità caratterizzata soprattutto dalla prontezza d'andar incontro agli uomini dovunque si trovino, e di accettarli così come sono (18).

« Secondo il linguaggio tradizionale il messaggio della Chiesa è che Dio ha sconfitto "i principati e le potenze" per mezzo di Gesù e ha fatto

(14) Ivi, p. 123 sottolineatnra mia. Come si vede, il canone del positivismo logico impera sovrano su tutta la teologia del van Buren.
(15) Altizer, op. cit., p. 69.
(16) Ivi, p. 73.
(17) Robinson, *The New Reformation*, SCM Press, Londra 1965, p. 36.
(18) Ivi, p. 46.

sì che l'uomo possa divenire l' " erede ", il padrone dell'universo creato, scrive Cox. Ai nostri orecchi, oggi, ciò suona strano; però nulla potrebbe essere più vicino al centro dell'esistenza umana nella società urbana del secolo ventesimo. Questi " principati e potenze " attualmente significano tutte le forze d'una cultura, le quali paralizzano e corrompono la libertà umana. Nelle diverse epoche gli uomini hanno esperito queste forze in maniera diversa. Talora ne hanno negata l'esistenza, ma ciò non è accaduto frequentemente. Nell'èra tribale, di cui si tinge gran parte del Nuovo Testamento, esse erano concepite come démoni, spiriti e forze astrali... Nel nostro secolo queste forze sono state riscoperte sotto concetti come *id*, inconscio collettivo, dialettica della storia, e persino probabilità statistica. E' possibile riassumere questi campi di forze, in quanto compromettono o decurtano il libero esercizio della responsabilità, nella parola *fato* » (19). Il compito essenziale della Chiesa consiste nel proclamare la liberazione dell'uomo da queste potenze malefiche, la liberazione dell'uomo « dalla schiavitù politica, culturale ed economica » e nel prestargli la massima assistenza per aiutarlo ad affrancarsi da esse (20).

Affermazioni analoghe si incontrano anche in van Buren, Hamilton e Altizer. Anzi, costoro si spingono più avanti e dichiarano che la Chiesa come entità istituzionale e sacramentale non ha più nessuna ragione di esistere. La scomparsa di Dio, di un altro mondo, di una realtà trascendente esige logicamente anche la scomparsa di quella istituzione la cui esistenza aveva come unica giustificazione di richiamare l'uomo alla dimensione ultraterrena e aiutarlo ad entrare a farne parte.

LA LITURGIA

Con l'eliminazione di Dio e della Chiesa viene necessariamente meno anche la liturgia. Infatti, questa è, per definizione, il culto che il popolo di Dio, la Chiesa, rende al suo Signore, e non può, naturalmente, sussistere, dove non c'è né Chiesa né Signore. I teologi radicali traggono questa conclusione imperterriti e dichiarano che la liturgia come attività autonoma non ha nessuna ragione di essere, mentre invece l'attività secolare, avendo assorbito tutto il sacro, ha effettivamente valore liturgico. Scomparso il Dio trascendente, il suo posto è preso dal mondo e dall'uomo. Pertanto, concludono logicamente questi teologi, ogni azione rivolta verso il mondo e verso l'uomo è preghiera, adorazione, culto. Lo è automaticamente, anche se chi la fa non ha nessuna intenzione di compiere un atto di culto.

La liturgia cristiana, dichiara il Robinson, non consiste nella preghiera, nel sacrificio, nell'adorazione di Dio, ma nell'«aprire se stessi alla scoperta di Cristo nelle cose comuni e profane » (21). « La funzione del culto è di affilare e approfondire la nostra rispondenza al mondo e agli altri, oltre il limite degli interessi immediati (come simpatia, egoismo, eccetera) trasformandola in qualcosa di assoluto; di purificare e correggere il nostro amore alla luce dell'amore di Cristo, e di farci ritrovare in lui la grazia

(19) Cox, op. cit., p. 128.
(20) Ivi, p. 132.
(21) Robinson, *Dio non è così*, cit., p. 114.

e la forza di venire riconciliati e per riconciliare la comunità. Qualsiasi cosa cooperi o sia di aiuto a questo fine rientra nel culto cristiano. Ma ciò che ad esso non serve, per quanto "religioso" possa apparire, non ha niente a che fare col culto cristiano» (22). «Il vero culto è quello che ci rende *più sensibili* a "quell'aldilà che sta al centro della nostra vita", a quel Gesù che troviamo nell'affamato, nell'ignudo, nel derelitto e nel prigioniero» (23). «Il fulcro dell'intercessione consiste soltanto nell'aprire *incondizionatamente* se stessi, nell'amore, agli altri» (24). La preghiera, insegna il van Buren, si compie nel modo seguente: «inizia con la riflessione sulla situazione alla luce della prospettiva cristiana e si conclude con l'azione appropriata» (25).

La comunione «è celebrata per dare al credente una occasione per "vedere" più chiaramente alla base della sua prospettiva e per rinnovare la sua fede» (26).

L'ETICA

Quanto alla morale, il suo principio supremo per i teologi senza Dio è il seguente: «il modello della vita cristiana è l'*uomo* Gesù» (27).

Però, a loro giudizio, in un mondo così radicalmente diverso da quello in cui viveva il fondatore del cristianesimo, qual è il mondo del ventesimo secolo, i suoi seguaci non possono più ricopiare alla lettera il suo stile di vita, uno stile caratterizzato da un orientamento essenzialmente verticale, ultraterreno, che dopo la morte di Dio non ha più senso alcuno. Il cristiano del nostro secolo, oltre che da Cristo, deve trarre ispirazione anche da altri modelli.

Questi sono dati dalle figure che hanno forgiato uno stile di vita consono alle esigenze, alla mentalità, agli ideali propri di una società secolarizzata. Tali sono, a giudizio dei teologi radicali, gli stili di vita incarnati da Nietzsche, Blake, Camus, Kennedy, Gandhi, papa Giovanni (28).

Come si vede, alcuni modelli di vita cristiana (Nietzsche, Blake, Camus) sono forniti da atei. Anche qui come nelle altre parti del loro pensiero i teologi radicali sono stati coerenti: scomparso Dio, la morale non può più avere nessun vincolo con la religione. Perciò l'ideale della vita cristiana può essere benissimo rappresentato da un ateo. Anzi, a giudizio di alcuni teologi della morte di Dio, l'unica vera espressione del cristianesimo dalla fine del secolo scorso in poi è stata offerta dagli atei. «Chi può dubitare, che un Blake, un Hegel, un Marx, un Dostojevskij e un Nietzsche erano legati al cristianesimo? scrive Altizer. In più, ciascuno di questi profeti era animato da una profonda passione morale — e ciò è vero, nonostante le apparenze anche di Hegel — la quale sebbene abbia assunto una forma

(22) Ivi.
(23) Ivi, p. 116.
(24) Ivi, p. 125.
(25) Van Buren, op. cit., p. 189.
(26) Ivi, p. 187.
(27) Hamilton, op. cit., p. 121.
(28) Cfr. Hamilton, op. cit., pp. 123 ss.; Cox op. cit.; cap. III; Altizer, pp. 20 e ss.

antinomica, aveva affondato le sue radici nelle tradizioni profetiche del cristianesimo e della Bibbia.

In verità questi che sono i maggiori e più radicali creatori dell'ateismo moderno, hanno mostrato di costituire il lievito più potente nello sviluppo del pensiero cristiano del secolo ventesimo » (29).

I modelli atei e non atei indicano che la vita cristiana consiste essenzialmente nell'amore per il prossimo, nel rispetto per gli altri, nella tolleranza, nella giustizia, nell'onestà, nel coraggio. Essere cristiano vuol dire semplicemente essere come Gesù un uomo per gli altri: « lasciare che le proprie azioni siano governate come ingiunse Gesù, unicamente dall'amore con cui "io ho amato voi"» (30). In altre parole, in una teologia senza Dio, morale cristiana e filantropia si equivalgono.

VALUTAZIONE DELLA TEOLOGIA SENZA DIO

Per comprendere la teologia senza Dio bisogna tener presenti tre cose: la situazione generale di incredulità del mondo occidentale, la volontà di annunciare il Vangelo a questo mondo così qual è, le matrici filosofiche e teologiche da cui è nato il pensiero dei teologi radicali. Le prime due sono abbastanza ovvie. Perciò qui ci limiteremo a considerare brevemente la terza, la matrice filosofico-teologica.

Per quanto concerne la teologia, la dottrina della morte di Dio è il prolungamento naturale e la conclusione logica delle dottrine di Bultmann, Barth, Tillich e Bonhoeffer sulla conoscenza naturale di Dio e sulla religione. Tutti e quattro i teologi protestanti più influenti del nostro secolo hanno insegnato, seppure con sfumature diverse, che la ragione umana è totalmente impotente a raggiungere Dio e che, di conseguenza, la religione (in quanto distinta e contrapposta alla rivelazione) non è altro che un insieme di macchinazioni ingegnose, di sforzi prometeici assurdi e diabolici, compiuti dall'uomo per uscire da se stesso. Ma se Barth, Tillich, Bultmann e Bonhoeffer hanno ragione; se non c'è nessun ponte che collega l'uomo a Dio, non si deve concludere che non esiste nessun ponte neppure nel senso inverso, che colleghi Dio con l'uomo, e che, pertanto, Dio, se pure c'è, rimane sempre al di là dell'esperienza umana, incapace di stabilire con l'uomo qualsiasi contatto, per cui questi è autorizzato a non ammetterne l'esistenza e a ritenerlo « morto »? In assenza di qualsiasi teologia naturale, la tesi della morte di Dio affermata da Bonhoeffer, van Buren, Hamilton e Altizer appare pienamente coerente e legittima.

Per quanto concerne la filosofia, la matrice del pensiero dei teologi senza Dio è rappresentata dall'empirismo inglese, nei suoi sviluppi più recenti, il neopositivismo e l'analisi linguistica, due filosofie caratterizzate da una forte antimentafisicità, ossia dalla negazione di tutto ciò che oltrepassa la sfera del mondo sensibile. E', pertanto, perfettamente comprensibile come pensatori quali Robinson, Vahanian, Cox, van Buren, Altizer e Hamilton, tutti profondamente affetti dalla malattia dell'antimetafisicità, non abbiano potuto reperire nessun argomento plausibile a favore dell'esistenza di Dio e che ne abbiano proclamato la morte.

(29) Altizer, op. cit., p. 21.
(30) Robinson op. cit., p. 141.

Dopo tutto quello che siamo venuti dicendo sul clima filosofico e teologico in cui s'è sviluppata la teologia senza Dio, sulla situazione culturale di incredulità, sul dialogo come metodo di apostolato, l'origine di questa corrente teologica in linea storica appare pienamente intelligibile. Ma ciò non toglie che in linea speculativa, come riflessione sulla fede cristiana, la tesi della morte di Dio sia una assurdità enorme.

D'accordo, la secolarizzazione e la mancanza di filosofie moderne metafisicamente valide pongono il teologo di fronte a problemi nuovi, gravi e difficili, in particolare il problema di tradurre il messaggio cristiano in un linguaggio moderno comprensibile e allo stesso tempo valido.

Ma la via proposta dai teologi radicali per risolvere questi problemi è errata e sotto alcuni aspetti assurda. Nella forma estrema, quella dell'ateismo cristiano, essa è senz'altro assurda.

Questo tipo di teologia è assurdo in quanto ateismo, perché come sono assurde la scienza meccanica senza il movimento e la scienza morale senza la libertà, così è assurda la scienza teologica senza Dio. Poi è assurdo in quanto cristiano, perché non è possibile accettare il cristianesimo dopo che se ne è negata la sorgente divina. Se Cristo non è Dio, se non ha attributi che sorpassano radicalmente quelli della natura umana, che cosa giustifica l'accettazione del suo esempio e del suo messaggio?

La teologia senza Dio è, poi, errata per i presupposti su cui si fonda, per i metodi che adopera e per le conseguenze a cui conduce. Essa si basa sul presupposto che il cristianesimo sia perfettamente traducibile in categorie razionali. In conseguenza di questo presupposto i teologi della morte di Dio presumono di escogitare una concettualizzazione del cristianesimo e un linguaggio cristiano capaci di produrre *ipso facto* la fede. Ora, tutto questo è contrario al Nuovo Testamento, dal quale risulta immediatamente che la ragione è sempre ottusa alla fede fino a quando non si sottomette ad una conversione radicale *(metanoia)*.

La teologia senza Dio è, ancora, errata perché si basa su una falsa concezione del dialogo. Anziché prendere onestamente in considerazione la posizione dell'altro interlocutore come vuole la retta concezione del dialogo, i teologi radicali accettano il punto di vista ateo e divengono atei con gli atei. Ora questa capitolazione oltre che offesa alla verità è anche un errore madornale di metodo. Infatti essa dà credito di competenza religiosa all'uomo moderno. Gli concede d'avere ben compreso la dottrina cristiana su Dio, di conoscere adeguatamente quello che insegnano i teologi, i padri della Chiesa, gli scolastici a questo proposito. Fatta questa concessione, i teologi radicali giustificano la sua ribellione contro la dottrina tradizionale di Dio. Ma è proprio questa concessione, questo credito di competenza che sono da porre in discussione. A una società che anche nelle sfere più colte è religiosamente analfabeta, come si può concedere di erigersi a giudice della teologia cristiana, come si può permettere di dire che la dottrina cristiana di Dio è incompatibile con la scienza e con l'umanesimo? A questa società che di Dio non sa nulla occorre invece insegnare il vero Dio, il Dio della Bibbia, dell'Antico e del Nuovo Testamento, il Dio di sant'Agostino e san Tommaso, e non dirle: Hai pienamente ragione; il Dio che ti abbiamo insegnato fino ad oggi è assurdo; hai fatto bene ad abbandonarlo.

La teologia senza Dio è, inoltre, errata per l'uso arbitrario che fa dei

metodi della demitizzazione, della transmitizzazione e dell'analisi linguistica. Tutti questi metodi sono in se stessi legittimi e, entro certi limiti, sono strumenti importanti per il raggiungimento e la comunicazione della verità. Ma nelle mani dei teologi radicali essi sono diventati strumenti micidiali dal momento in cui se ne sono serviti come criteri supremi di discriminazione tra il vero e il falso.

Nel caso dell'analisi linguistica, per esempio, s'è voluto sottoporre a questo metodo, condotto secondo i postulati del neopositivismo, qualsiasi linguaggio, compreso quello religioso, mentre è un metodo che, se è praticato secondo i postulati neopositivistici, è appena soddisfacente per le proposizioni di carattere sperimentale. Esso è assolutamente inadeguato quando si tratta del linguaggio religioso. Questo non può essere respinto perché non quadra con il canone della verifica sperimentale. Farlo sarebbe come pretendere che nell'oceano Pacifico non c'è più acqua perché nel mio bicchiere non ne entra più. Quanto alla determinazione essa è stata adoperata arbitrariamente e ad oltranza applicandola non solo alla forma ma anche al contenuto del messaggio cristiano.

Infine, la teologia senza Dio è errata per le conseguenze spaventose cui induce. Le principali sono le seguenti: 1) essa porta ad una mutilazione radicale del messaggio cristiano, privandolo di tutta la componente teologica; 2) riduce la figura di Cristo ad una figura storica eccezionale, però sempre e solo umana, come Buddha, Socrate, Maometto, Gandhi; 3) annienta la Chiesa, distrugge la liturgia e priva l'etica di qualsiasi fondamento. Il fatto che tali conseguenze non siano sfuggite ai teologi senza Dio e le abbiano anzi sviluppate essi stessi con cruda onestà, non toglie nulla alla loro tremenda gravità. Simili conseguenze bastano da sole a mostrare quanto sia assurda ed inammissibile tutta la manovra della secolarizzazione della teologia.

Questi sono gli errori principali della teologia senza Dio. Se ne potrebbero rilevare molti altri, soprattutto se dovessimo passare in rassegna in singoli autori. Qui ci limiteremo a ricordarne ancora uno, che è stato rinfacciato esplicitamente a Cox ma che di fatto si incontra un po' in tutti.

A proposito del quadro della città secolare delineato da Harvey Cox, la rivista « Concilium » scrive: « C'è il pericolo non del tutto immaginario che la città secolare sia un pretesto per dare agli americani una coscienza tranquilla che giustifichi *de facto* la loro condotta, per intimare a Dio di eseguire tutti i progetti ben intenzionati, raffazzonati dall'uomo, per sollecitare l'orgoglio dei tecnici, degli amministratori, degli uomini politici e dei rivoluzionari: di quanti insomma " fanno ciò che possono " per risolvere i problemi della società pur usando la massima cura per proteggere i loro interessi e la loro " sicurezza "» (31).

A noi pare che questo rimprovero possa essere esteso a tutti i teologi senza Dio. Con la liquidazione dell'aspetto trascendente, ultraterreno, soprannaturale, sacro, teologico del Vangelo essi non fanno altro che sottoscrivere, approvare e incoraggiare le mire mondane e, in genere, altamente egoistiche dell'uomo moderno, ne stuzzicano l'orgoglio e sollecitano le passioni. Così invece di trovare un modo adeguato per comunicare il Vangelo ad un'umanità secolarizzata e per convertirla a Dio, i teologi radicali pie-

(31) « Concilium », 1969 n. 1 p. 178.

gano il Vangelo alle esigenze della secolarizzazione e lo trasformano in uno dei tanti argomenti a favore della « utopia perenne ».

Contro questo brutale asservimento del messaggio evangelico alla secolarizzazione e all'utopia dobbiamo avere il coraggio di proclamare con voce ferma: a) Si può certamente leggere il messaggio cristiano in chiave secolaristica (e, in qualche caso, può essere anche opportuno ed istruttivo), ma è assurdo pretendere che la lettura del messaggio in questa chiave sia capace di rivelare il suo autentico significato. Sarebbe come pretendere di cogliere il vero significato della Divina Commedia leggendola in chiave filosofica, teologica od astronomica. L'opera sublime di Dante contiene indubbiamente importanti elementi di filosofia, di teologia ed astronomia, ma la ragione del suo inestimabile valore va ricercata sicuramente altrove. b) Anche in un mondo secolarizzato la teologia non potrà mai essere ridotta ad un semplice chiarimento e ad una cieca approvazione della situazione umana, ma dovrà illustrare il messaggio della salvezza operata da Cristo. c) Altrettanto dicasi della liturgia. Essa potrà indubbiamente esprimersi in tutte le forme culturali e dare valore a tutto ciò che è umano. Però il suo compito essenziale resta sempre quello di celebrare la salvezza di Dio come tale, chiamandolo col suo vero nome. « L'Eucaristia è una celebrazione della comunione umana, ma essa annunzia soprattutto la morte del Signore fino al giorno del suo ritorno », ha scritto egregiamente padre Schoonenberg (32). d) La interpretazione esplicita della Parola di Dio resterà sempre il servizio principale che la teologia deve rendere alla Chiesa e al mondo. e) « Il compito primario ed incessante della catechesi, della predicazione e d'ogni educazione alla fede, della liturgia e della teologia, è di scoprire *nel* mondo, soprattutto nel mondo umano, il Dio trascendente» (33).

Ma, dopo questa lunga serie di critiche contro la teologia senza Dio, ci si domanderà: questo tentativo di presentare in forma più intelligibile il Vangelo all'uomo moderno non contiene proprio nulla di buono? E' solo una massa di errori senza neppure una briciola di verità? E' fuor di dubbio che anche in questa teoria non mancano elementi positivi. Lo ha riconosciuto lo stesso Paolo VI in una allocuzione ai membri del consiglio per l'esecuzione della costituzione sulla liturgia. In quella circostanza il sommo pontefice, dopo avere denunciato una tendenza a desacralizzare *(sacra indole exuere)* la liturgia, tendenza perniciosa « a causa della disintegrazione pericolosa che essa necessariamente comporta », soggiunse: « Non ignoriamo che qualsiasi iniziativa o dottrina che si diffonda può contenere una parte non trascurabile di verità *(non tenuem partem veritatis posse continere)* e che i promotori di novità possono essere uomini di qualità e di sapere. Noi siamo sempre disposti a prendere in considerazione gli aspetti positivi di qualsiasi fenomeno di ordine ecclesiale (34).

Gli insegnamenti più preziosi che si possono raccogliere dalla teologia senza Dio sono i seguenti.

Anzitutto l'urgenza di affrontare con idee nuove e con rinnovato impegno il difficilissimo problema della teologia naturale, cioè il problema

(32) P. Schoonenberg, *Tâches de la théologie face à la sécularisation* in « Lumen vitae » 1969 p. 69.
(33) P. Schoonenberg, ivi, p. 70.
(34) *«L'Osservatore Romano »* 20 aprile 1967.

relativo all'esistenza e alla natura di Dio. Anche secondo i massimi teologi cattolici del nostro tempo, questo è il problema numero uno della teologia, oggi (35). Il fatto però che i teologi radicali l'abbiano posto in termini così sconcertanti ha indubbiamente giovato a richiamare l'attenzione di tutti sulla sua gravità ed urgenza.

Un secondo merito dei teologi radicali è di avere denunciato e demolito tante concezioni errate di Dio: il « Dio tappabuchi », il « Dio poliziotto », il « Dio nonnino », il « Dio demiurgo », eccetera. In questo modo essi hanno contribuito a purificare il concetto e l'immagine di Dio. Ricoeur è nel giusto quando afferma: « Una critica della religione nutrita di Feuerbach e di questi tre maestri (Marx, Nietzsche e Freud) del dubbio, appartiene alla fede matura d'un uomo moderno. In questo senso, si potrebbe dire che questo ateismo, che riguarda gli dei degli uomini, appartiene ormai a qualsiasi fede. Ciò di cui dobbiamo quindi appropriarci è anzitutto la critica della religione come maschera, maschera della paura, maschera del dominio, maschera dell'odio. Una critica marxista dell'ideologia, una critica nietzschiana del risentimento, una critica freudiana dell'angoscia del bambino, sono ormai vie per cui deve passare qualsiasi specie di meditazione sulla fede » (36).

Positivo è anche il loro contributo alla purificazione dell'immagine della Chiesa mediante le critiche, da una parte, dell'eccessivo spiritualismo e clericalismo e, dall'altra, delle strutture trionfalistiche ereditate dal passato. Valido è il richiamo rivolto alla Chiesa per un suo più deciso impegno nei problemi che tormentano l'umanità attuale. E vero, infatti, che la credibilità della Chiesa non dipende solo dall'ortodossia ma anche e in non minor misura dall'ortoprassi.

Un altro punto positivo della teologia senza Dio riguarda la spiritualità e la morale cristiana. I teologi radicali hanno ragione quando affermano che la vita cristiana non è una vita fuori del mondo ma nel mondo, che l'amore di Dio non si disgiunge da quello del prossimo, che l'apostolato non si esercita soltanto con la predicazione ma anche con la pratica della propria professione.

Infine la teologia senza Dio ha giovato allo sviluppo di una nuova teologia del mondo e delle realtà terrestri, una teologia più positiva, che non vede più nel mondo una prigione e neppure una valle di lacrime, bensì una realtà estremamente nobile e grande, destinata ad entrare a far parte, in modo misterioso, del Regno di Dio nel momento in cui questo si compirà alla fine dei tempi.

Ci sono pertanto numerosi frammenti di verità nella teologia senza Dio e questo spiega come essa abbia potuto suscitare vasti consensi e grandi entusiasmi per qualche anno. Ma questi elementi non devono impedirci di formulare un giudizio sostanzialmente negativo su questo modo di interpretare il messaggio cristiano perché, come s'è visto, esso lo mortifica in maniera irreparabile.

BATTISTA MONDIN

(35) Cfr. *Risposta dei teologi*, Queriniana, Brescia 1969.
(36) P. Ricoeur, *La critique de la religion*, « Bulletin du centre protestant d'études» giugno 1964, p. 12.

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

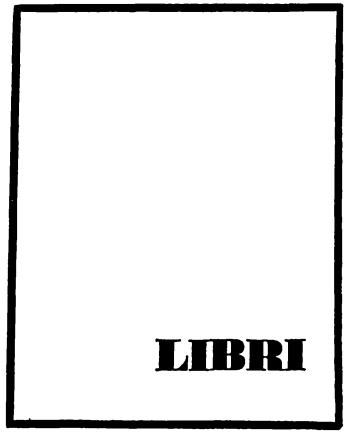
ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista.


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo
Filippo Garrone
Ferruccio Mazzariol
Oscar Meo

HANS URS VON BALTHASAR: « PUNTI FERMI » - Traduzione dal tedesco di A. Audisio, Rusconi, Milano 1972, pp. 332.

Il nome di von Balthasar si lega alla « nuova teologia » degli anni '50, che ha avuto la sua occasione storica nei giorni conciliari, e che ha ceduto poi il posto alle varie forme di teologia secolarizzata. Von Balthasar è stato uno dei primi esponenti di questa teologia ad iniziare la polemica contro la secolarizzazione: in *Cordula* egli prendeva le proprie distanze anche da Rahner, che ha spinto più innanzi il tentativo di accordo con le teologie radicali.

Sono numerosi gli esponenti della « nuova teologia » da cui ora giungono le voci più gravi e le espressioni più allarmate circa la presente situazione ecclesiale. Il problema è questo: è la nuova teologia degli anni '50 (quella che ebbe nel de Lubac del *Surnaturel* il suo esponente più noto) capace di valere come supporto della ortodossia nei confronti del secolarismo? O ci troviamo semplicemente di fronte a una « via media » che non ha coerenza interiore, ma si sforza di conservare una continuità con il passato battendosi, per dir così, sui due fronti?

Che von Balthasar voglia differenziarsi dal passato, è evidente: basta ascoltare il tono sprezzante con cui parla del Vaticano primo e della definizione del primato: il presente sviluppo della situazione è « la prova lampante dell'errore in cui il concilio incorse », tanto « da rendere assolutamente superfluo discutere se i concili non possano commettere errori madornali, pure quando dànno fiato alle loro trombe solenni » (p. 169).

Raggiungiamo, così, in questi « punti fermi », i famosi punti interrogativi di Küng circa l'infallibilità. E possiamo andare oltre: Küng parla della « cattiva essenza » della Chiesa, che è la sua stessa storicità. Von Balthasar non dice cose molto diverse: « nella Chiesa tutto si deteriora, sprofonda lentamente, tradisce e falsa ciò che è essenziale » (p. 237).

Basta considerare l'interpretazione della definizione del Vaticano primo che ci dà l'autore per capire che non ci troviamo tanto lontani dal Küng. Furono i vescovi a voler cedere i loro poteri, così come i papi a volerli confiscare: « tale colpa profonda — tra i « successori » degli apostoli e i « successori » di Pietro — deve essere sottolineata esplicitamente, perché sta qui un motivo propulsore della catastrofe oggi evidente » (p. 171). Così la definizione del Vaticano primo diviene il segno della colpa dei papi e dei vescovi.

Von Balthasar usa la dialettica: ora il trono di gloria del Vaticano primo diviene un trono d'ignominia: e così Pietro ricupera la sua croce rovesciata, è umiliato nel suo peccato (il primato e l'infallibilità del dogma vaticano) e perciò perdonato. La figura personale di Paolo VI è interpretata e riconciliata per questa via. Abbiamo la medesima teologia di Küng, ma con una collocazione diversa rispetto alla figura attuale del pontefice, contrapposta dialetticamente alla definizione del Vaticano primo.

Per il von Balthasar, solo nell'umiliazione sopportata con amore vivono nella Chiesa i poteri sacri: « se, infatti, Pietro riceve l'ufficio soltanto dopo avere protestato esplicitamente: Sì, Signore, tu lo sai che ti amo; come potrà il successore ricevere e amministrare l'ufficio stesso senza ricevere un'identica assicurazione? » (p. 170). Perciò la legittimazione dell'autorità è la sua umiliazione: « nella Chiesa l'autorità deve continuamente accettare di essere umiliata » (p. 153). Dunque la teologia secolarizzata, che von Balthasar condanna, e il clamore antiromano che ne deriva sono la condizione della legittimità del presente papa.

Non vi può esser, dunque, una grande differenza di principio tra la teologia del von Balthasar e la teologia *progressista:* « Quando Dio vuol essere non-Dio, compare l'uomo », ha scritto

Rahner. Anche in von Balthasar la creazione è espressa come una dialettica intradivina e la antropogonia è saldata a una teogonia: « Dio che è il "tutto", donandosi e rivelandosi non si limita a passare, per libera elezione d'amore, nell' "altro", in chi non è lui stesso, vale a dire nella creatura, che è un "qualcosa" e un "quasi nulla": Dio passa all'opposto di se stesso, accogliendo in sé il peccato e lo smarrimento » (p. 85).

L'azione *ad extra* non è dunque una base sufficiente per le relazioni Dio-mondo.

Vi è in Dio uno spazio di divenire (qui von Balthasar ricorda la distinzione tra divinità e Dio di Boehme e dei sofiologi russi, come Berdjaev), uno spazio di contingenza, che è il fondamento divino dell'arbitrio umano, la possibilità del male iscritta positivamente in Dio: « la libertà creata e il suo futuro possono essere inseriti illesi nello spazio di Dio soltanto se possono disporre totalmente del loro campo d'azione all'interno del mondo, anche se questo campo viene inteso come uno spazio in Dio, uno spazio in cui Dio può metter piede, che Dio può determinare, in cui Dio può intessere la propria azione » (p. 103). Si noti che quest'idea è contrapposta all'« idea di una provvidenza che guida infallibilmente dall'alto il corso delle decisioni umane. In tal caso saremmo ancora prigionieri di uno schema cosmologico *(stoa)* o antico-testamentario » (p. 102).

La libertà umana (compreso il suo uso negativo) si fonda quindi su una possibilità intradivina, è lo svolgimento di essa. L'atto contingente di Dio (la passione e morte) contiene dialetticamente tutti gli atti contingenti della libertà umana, ne è la possibilità onnicomprensiva. Ma può l'interiorità della creazione a Dio essere così sottolineata, evitando di bilanciarla con l'affermazione (correlativa) dell'esteriorità di Dio alla creazione, senza fare della creazione una determinazione di Dio? Qui si trova in realtà il tema originario della nuova teologia, quello che fu toccato dalla *Humani Generis* di Pio XII, un testo che questo pamphlet « ortodosso » dimentica di citare e non senza ragione: la distinzione tra natura e grazia, tanto sottolineata dal grande pontefice, è qui una verità che non sembra trovare espressione.

Von Balthasar rimane fermo nel principio della dialettica intradivina, che è l'ultimo supporto della nuova teologia. E' la dialettica, e la contraddizione intradivina tra il Padre e il Figlio, conciliata nello Spirito, che il nostro autore sottolinea. Vi è « una opposizione all'interno della stessa libertà e dello stesso amore di Dio ». E questo principio di opposizione intradivina diviene la giustificazione dialettica dello stesso dogma trinitario: « questa opposizione tra Dio, principio creatore (il "Padre") e l'uomo che, inviato da quel principio, affronta l'estremo rischio (il "Figlio"), questo filo teso fino al punto di rottura tuttavia non si spezza perché, entrambi, colui che invia e colui che è inviato, sono animati dal medesimo sentimento di amore assoluto (lo "Spirito") » (p. 100).

La Trinità « teologica » e la Trinità « economica » coincidono qui interamente, secondo l'assioma fondamentale del padre Rahner: nel senso, però, che si ha la coincidenza di teogonia e di antropogonia, ch'è il risultato radicale dell'affermazione della coimplicanza tra natura e grazia (il principio condannato dalla *Humani Generis*).

Nasce, quindi, spontanea la domanda: « punti fermi » di che cosa e contro che cosa? Contro chi von Balthasar segna le sue pietre miliari? Nei confronti di teologi che sono uniti a lui dai medesimi temi della « nuova teologia ».

Mentre il progressismo si risolve in un'azione pratica e abbassa a livello empirico il suo razionalismo di partenza, nel von Balthasar palpita una sottile vena di irrazionalismo. La condizione spirituale di « alienazione » a imitazione della alienazione divina nel mondo è vista come il tutto, includente e condizionante ogni determinazione razionale.

Un certo irrazionalismo paramistico i cui contorni si sovrappongono all'autenticità dello spirituale, si disegn

per tutto il testo, fa sentire presente una *diminutio capitis* della teologia naturale e delle vie razionali alla conoscenza del divino, e sottolinea una costante contrapposizione tra il Dio dei filosofi e il Dio dei cristiani, spinta sino alla contraddizione tra l'uno e l'altro.

La polemica contro il *progressismo* è fornita non dalla tradizione ma dall'opzione omogenea e contraria alla teologia progressista medesima.

Se una restaurazione della teologia deve compiersi, noi riteniamo che essa debba partire dalla *Humani generis* e quindi dalla critica della « nuova teologia » degli anni '50, non accettando di fornire cauzioni di ortodossia ai suoi sostenitori là dove veramente essi non abbiano radicalmente modificato gli antichi princìpi.

Oggi assistiamo alla grande difesa dell'ortodossia proprio da parte di coloro che trent'anni fa iniziarono a compromettetla: e ciò senz'alcuna critica del proprio passato, sicché ciò sembra un'apologia di un pensiero piuttosto che una autentica *defensio fidei.*

G. B. B.

HUGO RAHNER: « L'ECCLESIOLOGIA DEI PADRI » (Simboli della Chiesa) - Traduzione di L. Pusci e A. Pompei, Edizioni Paoline, Roma 1971, pp. 898.

I saggi di Hugo Rahner, raccolti in questo libro, hanno un doppio oggetto: l'ecclesiologia dei padri e il linguaggio simbolico in cui essa è espressa. Sotto il primo riguardo, l'autore sottolinea il carattere cristocentrico dell'ecclesiologia dei padri: sotto il secondo, egli esplica il linguaggio e la visione del mondo propri della cultura grecolatina.

Uno dei più importanti saggi è il primo, « La nascita di Dio », dove è però assente la questione del linguaggio simbolico. Il problema che l'autore qui si pone è quello del fondamento tradizionale della dottrina eckartiana della generazione del Verbo nell'anima, tanto importante per tutta la teologia mistica, fino a Giovanni della Croce, che ha subito la influenza della scuola fiamminga e tedesca. L'autore ritrova in Ippolito, Ireneo e Origene le prime formulazioni della dottrina, che lega la nascita del Logos nell'anima al battesimo: la dottrina è, in Origene, supposta come nota agli uditori. La dimensione mistica si associa alla dimensione morale: il seme divino nell'anima è protetto da una vita senza peccato. In Origene è già sottolineato il ruolo dello Spirito nella partecipazione dell'anima al mistero della generazione del Verbo che si compie in essa e per essa: « Beato colui che è sempre generato da Dio. Non una volta sola, dico, il giusto è generato da Dio, ma viene generato in ogni opera buona. Ora se il Redentore viene generato continuamente, e può perciò esclamare: "egli mi genera prima di tutti i monti", se dunque in ogni tempo il Redentore è generato dal Padre, Dio genera in lui anche te, purché tu conservi lo spirito della figliolanza, in ogni opera buona, in ogni buon pensiero: e in virtù di questa generazione tu sei un sempre generato figlio di Dio in Cristo Gesù » (Origene, *In Jeremiam homil,* 9, 4).

Il paragone fra l'anima e Maria dice il ruolo attivo dell'anima in questa « concezione » del Verbo di Dio: « come una volta fu Maria ad accogliere il Logos nella parola della fede, così ora anche la Chiesa, e per suo tramite l'anima, deve diventare, a somiglianza di Maria, portatrice del Logos, deve partorire nel suo cuore il Logos... Così la Chiesa, come anche l'anima, in questa spirituale generazione diviene madre di Cristo: Dio "apre il seno materno" della Chiesa e dell'anima ad una misteriosa nuova generazione » (p. 49).

Nei padri Cappadoci la dottrina della generazione del Verbo nelle anime cui l'anima partecipa mediante il battesimo e la vita morale si arricchisce

di un'antropologia, mediante la dottrina dell'uomo come immagine di Dio: i pensieri che nascono dal cuore sono l'immagine nell'uomo della processione del Verbo dal Padre. Per questo, per il Nazanzieno, è un « felice ritorno » quello che l'uomo compie con la fede: noi ritorniamo a Dio e diveniamo così « cogenerati con Cristo noi che eravamo morti in Adamo ». Vengono sottolineati i due aspetti: uno passivo, noi siamo generati dal Padre assieme a Cristo: il Logos, il Cristo, gli uomini vengono visti come una diversa realtà; ma come un'unica generazione: e noi, d'altro lato, diventiamo « madri di Cristo », partecipiamo alla generazione del Verbo in noi, come Maria partecipò alla generazione del Verbo in lei.

Cirillo Alessandrino sottolinea il ruolo dello Spirito Santo in questa generazione del Cristo nel cristiano: « ciascuno è costituito figlio di Dio, mentre viene spiritualmente trasformato e la bellezza della virtù, la bellezza dello Spirito Santo riveste le anime dei singoli uomini. Essi vengono così trasformati in Cristo per la partecipazione dello Spirito Santo alla bellezza modellata per prima su Cristo (*Gol.* IV, 19). Cristo è dunque formato in noi, in quanto lo Spirito Santo ci inserisce in un processo di formazione divina attraverso la santificazione ed una vita retta. Così viene impresso nelle nostre anime il carattere della natura di Dio Padre: lo Spirito Santo, santificandoci, ci conforma a Cristo » *(in Isaiam,* comm. 4, or. 2; PG 70, 936 BC).

In Gregorio di Nissa, il tema dottrinale diviene ancora più chiaramente tema mistico e si lega al tema della verginità: « l'anima ... deve rendersi cosciente di questa vita divina nell'intimo, poiché "vivo è il Verbo di Dio, e viva è l'anima che lo ha ricevuto dentro di sé". Le acque della divina *processio* devono gonfiarsi nell'anima deiforme » (p. 77). E questo significa un *genus vitae* nuovo, quello del primo uomo nel paradiso, che diviene così il principio della teologia monastica. E' l'incorruttibilità dello Spirito che la divina generazione porta con sé. Giustamente il Rahner nota che lo pseudo-Areopagita non conosce questa antica dottrina, mentre il suo classico interprete, Massimo il Confessorre, la conosce e la espone nella sua concezione dei due momenti della storia universale: la preparazione ed il compimento dell'incarnazione del Logos, il primo, la divinizzazione dell'umanità nel Logos, il secondo.

La divinizzazione è descritta anche da Massimo come la generazione del Cristo in noi: « Chè il Logos di Dio vuol sempre e in tutti gli uomini attuare il mistero della sua incarnazione » *(Ambiguorum liber,* PG 91, 1081, C). Ma questo richiede la partecipazione dell'uomo, e dunque tutta la vita cosciente che a questo livello diviene coscienza e vita del mistero divino, vita mistica. Attraverso la conoscenza che Scoto Eriugena ha dell'*Ambiguorum liber* di Massimo (che commenta i testi oscuri del Nazianzeno) la dottrina della generazione divina del Verbo nelle anime giunge in occidente e sino ad Eckart.

I padri latini hanno usato il linguaggio del cristiano che genera Cristo. Agostino predica: « qui corde credit ad justitiam, concepit Christum. Qui ore confitetur ad salutem, parit Cristum. Sic in mentibus et fecunditas exuberet et virginitas perseveret » (Sermo 191, 4 *in Nativitate Domini* 8 PL 30, 1011). Ma « qui s'avverte il senso popolare dell'antica teologia della nascita di Dio. Così predicano i sacerdoti. I mistici però han parlato in altro modo ». Il concetto della nascita di Cristo in noi si muta nei padri latini in quello di portare Cristo in noi. Tuttavia i testi agostiniani sono stati sufficienti, anche se non sostenuti da un approfondimento paragonabile a quello dei padri greci, a far riprendere il tema della nascita di Dio: attraverso Beda, Rabano Mauro e la Glossa ordinaria, i testi agostiniani e post-agostiniani sono giunti a Riccardo di San Vittore che ha riespresso l'antica teologia: « si igitur idem vis, idem sapis quod Pater, eundem Filium habes quem Pater... Potens Christum gignere in corde tuo et in corde alieno. Intellectu gignitur,

consensu concipitur, affectu nascitur » (*Adnotationes mysticae in PS.* 28, PL 196, 297 CD). In Riccardo di San Vittore la nascita di Dio si associa al tema della partecipazione dell'uomo. La coscienza di tale partecipazione è espressa in un sistema di gradi d'amore: il più alto è quello di « fecondità », in cui si manifesta la nascita di Dio, la fecondità è caratteristica della mistica propriamente detta. Così, sia la tradizione greca mediante Scoto Eriugena sia la tradizione latina ripensata da Riccardo di San Vittore conducono il tema della nascita di Dio nell'anima del credente sino a Eckart. Così se la storia della dottrina della nascita di Dio « ci indica chiaramente quanto sia stata giusta la condanna di questa dottrina come era formulata in Eckart », permette però di stabilire « che egli (Eckart) ha voluto intendere la dottrina della nascita di Dio assolutamente nel senso della tradizione degli antichi padri, a lui ben nota. Ciò dà per molti versi all'indagine sulle fonti della teologia della nascita di Dio il carattere di una difesa della sua dottrina » (p. 135).

L'importanza di questo saggio, che riallaccia la teologia mistica medievale e moderna alla patristica mediante un'essenziale dottrina ci sembra notevole, anche se esso non contiene un elemento caratteristico quale l'analisi simbolica. Anche un altro saggio di questo libro rimane fuori dall'interpretazione simbolica, ed è la storia dell'interpretazione di *Giovanni* VII, 37-38. Il Rahner sostiene che l'interpunzione del testo deve essere tale da intendere che « i fiumi di acqua viva che scorrono dal seno di lui » vadano riferiti al Cristo e non al credente. La lettura origeniana del testo (la seconda) intendeva quest'acqua vivente come la conoscenza perfetta, la gnosi: mentre la tradizione asiate vi vedeva la « fons omnis Spiritus Sanctus », secondo un'espressione del *vangelo degli ebrei*. Sin da Giustino noi possiamo trovare espresso il concetto dell'acqua messianica che vien dispensata dal trafitto crocifisso, in cui si compie quanto è detto in *Zaccaria* XII, 10. Anche quest'interpretazione rafforza la dimensione cristocentrica, e perciò divinizzata della Chiesa, perché ne sottolinea la natura cristiana e pneumatica.

La qualità degli altri scritti è anch'essa veramente notevole. Rahner ha colto la divinità della simbolica ecclesiale. Possiamo aggiungere che ciò era comprensibile nell'universo ancora mitico in cui la cultura umana viveva. Ciò appare molto chiaro, ad esempio, nell'uso dei simboli astrali. La luna, Ecate triforme, indica nelle sue fasi la Chiesa morente, la Chiesa partoriente e la Chiesa trionfante. Per comprendere il valore del simbolo lunare, bisogna intendere il ruolo che la luna aveva nell'universo mitico quale mediatrice tra il mondo eterno e il mondo soggetto alla corruzione: la luna è il principio di vita e d'immortalità, ma essa stessa lo è in quanto mediatrice del mondo eterno verso il mondo corruttibile.

Queste proprietà della luna vengono ora trasposte alla Chiesa: essa che, « morente » a causa del peccato, diviene principio di vita (gli antichi credevano che la luna inviasse le piogge) e infine raggiante del sole di Cristo. La debolezza della Chiesa, la sua fecondità, la sua pienezza escatologica vengono tutte espresse mediante il simbolo lunare. Così l'antica Chiesa assumeva in sé, mediante la densità del simbolo, la ricchezza del mito. Il mondo della natura diveniva simbolo del mondo escatologico: nasceva così il tema della bellezza spirituale che si realizzava nell'arte cristiana.

I temi simbolici del libro sono tali che meriterebbero tutti esposizione: la parte maggiore è dedicata ai simboli nautici. Il Rahner nota ancora il carattere cristologico dei simboli che sono poi applicati alla Chiesa. Il tema della nave è, in primo luogo, riferito alla croce secondo una linea simbolica e al corpo di Cristo secondo un'altra linea simbolica. La Chiesa viene sempre considerata come presente nel Cristo, come « aggiunta » al Cristo. I marinai e i passeggeri della nave sono i cristiani. Il tema della nave, simbolo in primo luogo della croce, indica la precarietà della Chiesa, la sof-

ferenza cui è esposta: ma dice anche che la sua sicurezza è assoluta, perché la barca della Chiesa « funditur sed non mergitur », appunto perché la barca della Chiesa è la croce di Cristo.

Altri temi nautici sono quelli del Cristo come antenna della nave e come porta. L'antenna della nave risultava di fatto in forma di croce. Ma la vela più alta era il simbolo della Chiesa già nella gloria, con il Cristo glorioso.

Le realtà più comuni della vita venivano così assunte da questa fecondità simbolica cristiana a segni delle realtà spirituali ed escatologiche, a figure storiche della nuova creazione: così il mondo sensibile ed il mondo eterno apparivano quasi uniti della medesima figura.

Il Rahner considera anche il linguaggio della Chiesa-nave applicato alla Chiesa romana. Il fondamento è il racconto di *Luca* V, 3, in cui Gesù sceglie la nave di Pietro. Poiché la nave di Pietro è la Chiesa, la Chiesa romana in cui Pietro siede, esprime in sé questa capacità identificante della vera barca di Cristo, che è quella di Pietro. Ma anche il legno della barca di Pietro è la croce: ed il termine nautico indica sempre il mare che è nel mito l'elemento ostile e che nel simbolo cristiano diviene il mondo. Così il simbolo della barca di Pietro esprime anche la lotta contro il mondo e la croce come il fondamento stesso della potenza che vince il mondo.

Un simbolo invece legato al vecchio testamento è il segno della croce, che si ricollega al segno della « taw » imposto in *Ezechiele* IX, 4 sui salvati dal castigo. Rahner spiega le ragioni per cui il « taw » di *Ezechiele* venne interpretato come croce.

Non abbiamo reso conto così né di tutti i simboli indicati nel libro e meno che mai della loro densità. Ci basta aver indicato le ragioni per cui giudichiamo quest'opera del Rahner un'opera importante, e un segno della fecondità perenne dello studio dei padri, in un tempo che, avendo perduto la chiave della lettura simbolica del mondo, non ha altra via che il pensiero razionale per rapportarsi a sé, alle cose, all'eterno. Ma il libro serve per mostrare del resto che il pensiero mitico può darci un utile insegnamento solo se interamente travolto nel simbolo cristiano.

G. B. B.

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: « IL SABATO » - Traduzione di L. Mortara ed E. Mortara di Veroli, Rusconi, Milano 1972, pp. 188.

« Il settimo giorno cessò da ogni opera da lui fatta, e benedì questo giorno e lo santificò » (Genesi II, 2-3). Questo passo dell'Antico Testamento ricorda l'origine della festa ebraica del Sabato; da qui prende le mosse lo Heschel nel suo tentativo di rivalutare agli occhi degli uomini questo importante momento di meditazione e di ritorno allo spirito: « Il Sabato è fatto per celebrare il tempo, non lo spazio. Per sei giorni alla settimana noi viviamo sotto la tirannia delle cose dello spazio; il Sabato ci mette in sintonia con la santità nel tempo: in questo giorno siamo chiamati a partecipare a ciò che è eterno nel tempo, a volgerci dai risultati della creazione al mistero della creazione; dal mondo della creazione alla creazione del mondo » (p. 18); e ancora, poche pagine oltre: « L'arte di osservare il settimo giorno è l'arte di dipingere sulla tela del tempo la misteriosa grandiosità del culmine della creazione: come Egli ha santificato il settimo giorno, così faremo noi. Amare il Sabato è amare quello che abbiamo in comune con Dio. La nostra osservanza del Sabato è una parafrasi della Sua santificazione del settimo giorno. Il mondo senza il Sabato sarebbe un mondo che ha conosciuto solo se stesso; sa-

rebbe scambiare Dio per una cosa, sarebbe l'abisso che Lo separa dall'universo; un mondo senza una finestra che dall'eternità si apra sul tempo » (pp. 27-28).

Queste premesse portano l'autore a privilegiare la dimensione « tempo » rispetto alla dimensione « spazio »: « Osservare il Sabato significa celebrare l'incoronazione di un giorno in uno spirituale Paese delle Meraviglie che è il tempo, la cui aria noi respiriamo quando lo chiamiamo una delizia » (p. 31). Il tempo è infatti, secondo lo Heschel, la presenza di Dio nello spazio. Questa peculiare caratteristica renderebbe immune il tempo dalla corruzione esercitata dalla civiltà tecnica, cioè dal « trionfo dell'uomo sullo spazio ».

E' dunque evidente il carattere critico assunto dalla speculazione dello studioso ebreo: la tendenza al materialismo, propria del mondo contemporaneo, può essere combattuta soltanto con il rispetto del Sabato, che è un « palazzo che noi costruiamo nel tempo ».

Il libro segue dunque la linea di condotta già adottata dallo Heschel in un'altra opera fondamentale: *Man is not Alone* (« L'uomo non è solo », trad. it., Rusconi, Milano 1970; cfr. *Renovatio*, n. 3/1970, pp. 435-436). Anche là veniva, infatti, criticato il potere materiale che l'uomo può conseguire sullo spazio; anche là si scopriva che « il tempo è il cuore dell'esistenza ».

Il tentativo di riportare l'uomo alla dimensione dello spirito e di legare più strettamente la sua esperienza terrena con l'esperienza divina costituisce il pregio fondamentale dell'opera. L'autore sembra però considerare il Sabato come il momento « magico » dell'incontro fra l'uomo e il divino, come il momento in cui (dopo una settimana spesa in occupazioni materiali) l'uomo si interessa finalmente dei beni spirituali e del regno di Dio.

Questa interpretazione del significato della festa settimanale presenta un aspetto criticabile agli occhi del cristiano. Da quest'ultimo, infatti, Dio viene onorato ed amato anche attraverso l'attività quotidiana: il lavoro — attività esclusivamente umana, che si esplica nel tempo e nello spazio e viene applicata alla materia — permette l'edificazione di opere che sono un vero e proprio inno alla maestà e alla gloria della divinità.

Lo stesso Antico Testamento testimonia il grande valore attribuito da Dio alle opere che simboleggiano sulla terra — in maniera tangibile — la sua grandezza e la sua maestà. Un passo tratto dai libri dei Profeti è assai illuminante sotto questo profilo: « Hai disprezzato (il riferimento è a Gerusalemme) il mio sacro Tempio e profanati i miei sabati » (Ezechiele XXII, 8). Da Dio stesso il Tempio e il Sabato vengono dunque considerati simboli terreni della divinità; essi costituiscono infatti una unità inscindibile, in quanto rappresentano la lode (nel tempo e nello spazio) alla grandezza di Dio.

Da questo esempio si deve dedurre che è errata l'opinione dell'autore, secondo il quale la Bibbia si interessa più del tempo che dello spazio. Lo stesso atto della creazione dimostra il contrario: Dio introduce la nozione di tempo e contemporaneamente modella la materia, per dare vita al cosmo, la cui estensione — sia pure infinita — ricade nel concetto di spazio, oltre che in quello di tempo.

Ma questa opinione dello Heschel ha una precisa motivazione di ordine storico e politico, oltre che religioso e filosofico. Infatti, l'esilio e la dispersione, a cui gli ebrei furono sottoposti durante la loro travagliata storia, non poteva creare fiducia nella possibilità di attuare praticamente l'unione, attraverso la realizzazione del sogno della « Terra promessa » (cioè della conquista effettiva di una estensione spaziale sulla terra). Questa eredità storica gioca dunque un ruolo fondamentale nella concezione religiosa dello Heschel fondendosi con la certezza della condizione di privilegio del popolo di Israele. Egli afferma infatti, narrando le vicende di Rabbi Simeone ben Joachai, un ebreo condannato a morte dai romani per aver vilipeso le loro opere: « Per i Romani la civiltà tecnica rappresen-

tava la meta più alta, e il tempo era in funzione dello spazio; per Rabbi Simeone, invece, la meta più alta era la vita spirituale, e il tempo era in funzione dell'eternità. La sua consolazione ultima era che, nonostante ogni dedizione alle cose temporali, esisteva un destino che avrebbe salvato il popolo d'Israele, un impegno che era più profondo di ogni altro interesse: l'impegno del Sabato. Questa è dunque la risposta al problema della civiltà: non fuggire dal regno dello spazio, lavorare con le cose dello spazio, ma essere innamorati dell'eternità. Le cose sono i nostri attrezzi; l'eternità, il Sabato, è l'oggetto del nostro amore. Il popolo d'Israele è fidanzato con l'eternità. Anche se per sei giorni alla settimana ci dedichiamo a scopi terrestri, la nostra anima appartiene di diritto al settimo giorno » (pp. 72-73).

Assai deboli appaiono, comunque, le argomentazioni con cui lo Heschel giustifica la sua teoria: secondo quest'ultima, l'essenza squisitamente metafisica del tempo sarebbe contrapposta al carattere esclusivamente mondano dello spazio.

Occorre notare, infatti, che assai spesso nel corso dell'opera « spazio » è confuso con « materia »: « ... allorché impariamo a comprendere che in effetti sono le cose dello spazio che costantemente si esauriscono, allora ci accorgiamo che ciò che non finisce è il tempo, e che è il mondo dello spazio che ruota attraverso l'infinita distesa del tempo... L'entità sconfinata, ininterrotta, ma al tempo stesso vuota, che viene realisticamente chiamata spazio, non è la forma ultima della realtà... il fatto dell'evanescenza ci balena in mente quando meditiamo sulle cose dello spazio. E' il mondo dello spazio che ci comunica questo senso del temporale. Il tempo, ciò che è oltre e indipendente dallo spazio, è sempiterno; è invece lo spazio che perisce » (p. 140).

Dal punto di vista filosofico, oltre che da quello scientifico, queste affermazioni rappresentano un errore di estrema gravità. Se ammettiamo infatti con lo Heschel che il tempo è eterno, non sarà dunque eterno lo spazio, che è — per ammissione dello stesso autore — infinito, e perciò percorribile in un tempo eterno? Inoltre, anche ammettendo che l'universo sia finito, occorre pur sempre postulare, al di là di esso, l'esistenza del nulla infinito. E quest'ultimo non è forse non-spazio e non-tempo, in quanto pura negazione non configurabile positivamente e, quindi, non misurabile? E pur ammettendo l'ipotesi di una conflagrazione universale, che distrugga e annulli contemporaneamente tutte le « cose » dello spazio (galassie, sistemi solari, pianeti, satelliti, e così via fino all'ultimo granello di polvere), dopo di essa il tempo non continuerà a scorrere indefinitamente in uno spazio vuoto e infinito, ma pur sempre reale, poiché fine della materia non vuol dire fine dello spazio? Di fatto, la fine dello spazio — cioè la sussunzione in Dio di tutto l'universo (finito o infinito che sia) — comporterebbe la fine del tempo: il divino è fuori del tempo e dello spazio, e Dio, afferma Agostino, ha creato il mondo « con il » tempo, e non « nel » tempo.

Lo spazio non può essere senza il tempo, e il tempo non può essere senza lo spazio. Nel primo caso, infatti, le cose conserverebbero una fissità immutabile, tale da non permettere lo scorrere della vita; nel secondo caso, tutto fluttuerebbe all'infinito, senza trovare una collocazione precisa, che è condizione indispensabile — essa pure — della vita. In sostanza, lo spazio non accoglie in sé nessuna verità esistenziale, il tempo nessun contenuto tangibile: soltanto la compenetrazione dei due fattori permette lo scorrere della vita sensibile.

Dio non è condizionato dal tempo, così come non è condizionato dallo spazio; sue caratteristiche fondamentali sono proprio la extratemporalità (eternità) e la extraspazialità (universalità). Conforta questa analisi l'autorità filosofica di Hegel, il quale afferma: « solo le cose naturali sono soggette al tempo, essendo finite: il vero, per contrario, l'idea, lo spirito, è eterno ». Per il filosofo tedesco il divino è dunque estraneo alla dimensione ti-

picamente terrena del tempo. Il carattere positivo di questa estraneità si manifesta nell'atto d'amore rappresentato dalla creazione; un essere calato nel tempo e nello spazio non può plasmare ex novo una materia che non esiste in precedenza, ma può solo trasformarla, proprio in virtù della sua appartenenza alla dimensione spazio-temporale. Il Dio dell'Antico Testamento è il solo essere capace di operare il miracolo: « In principio Dio creò il cielo e la terra » (Genesi I, 1). Dunque, il tempo e lo spazio si possono misurare soltanto a partire dal momento iniziale (« in principio ») e dall'atto della creazione (« creò »).

Non si riesce perciò a comprendere perché lo spazio, nato contemporaneamente al tempo, debba essere gerarchicamente subordinato a quest'ultimo. Cade in questo modo la teoria che Heschel sembra, in ultima analisi, postulare.

O. M.

MIGUEL DE UNAMUNO: « DIARIO INTIMO » - Alianza Editorial, Madrid 1970, pp.

Il dubbio, l'angustia religiosa, la lotta agonica sono alcuni punti fermi di tutta l'opera e la personalità di Miguel de Unamuno, il grande spirito basco che cercò Dio con una disperazione tutta umana.

Egli inventò mille itinerari per giungere al punto; assolutizzò la dialettica della contraddizione, attinse nel seno stesso della disperazione e del nulla per carpire alla fede il suo senso globale, quella felicità nativa e solare che tramuta in un sol colpo la vita triste di un uomo in speranza.

Ma la fede è il tesoro di uno scrigno trasparente che non si può levare con le armi dell'uomo: la razionalità, lo studio, il confronto possono servire e molto spesso anzi sono necessarie, ma non bastano. Occorrono l'umiltà, la semplicità, la ricerca paziente e timorata come ben aveva visto Unamuno nel suo *Diario intimo* del 1897, dato alle stampe in Spagna, per la prima volta, nel 1970 a tredici anni dal suo ritrovamento.

Questo *Diario* è la testimonianza viva e fervente della crisi religiosa che l'autore attraversò nel marzo del 1897 e che lo riportò, sebbene per poco tempo, all'interno della Chiesa. Sembra che uno dei motivi fondamentali della « crisi » sia stata la meningite tubercolosa del figlio Raimondo, che a causa di essa morirà in giovane età. Unamuno pensò addirittura che la morte si fosse introdotta nel suo focolare come castigo di Dio a cagione della propria incredulità.

Il ritorno alla fede cattolica si manifestò già verso la fine del 1896, ma culminò nella notte del 21 marzo 1897 durante la quale Unamuno proruppe in un pianto « inconsolabile ». Il mattino seguente si ritirerà nel collegio di San Esteban per tre giorni, nei quali deve aver cominciato il *Diario* che continuerà con particolare fervore nel ritiro di Alcalà de Henares durante la settimana santa. Rientrato a Salamanca si confonderà spesso nelle chiese di quella città ai fedeli, per pregare, suscitando lo stupore di tutti Tuttavia Unamuno non farà in tempo, con suo grande rammarico, né a confessarsi né a comunicarsi durante la crisi del 1897 come è provato dal *Diario* stesso.

Indubbiamente *Diario intimo* è il documento più cattolico di Unamuno e forse il più sincero, nel senso che alla confessione non si sovrappone niente che possa fuorviarla: intendiamo dire l'intellettualismo, la letteratura, la preoccupazione del lettore o della critica letteraria.

Il *Diario intimo*, all'origine, si compone di quattro quaderni di scuola (cento paginette ciascuno) e di un « cuadernillo » di appena quattro fogli; sembra poi che un quaderno (il quinto) sia andato perduto irrimediabilmente.

Anche in quest'opera affiora al fon-

do di molte pagine la lucida tormentosità dell'autore: pure qui una specie di frustrazione psicologica profonda pare angustiare ogni problema che Unamuno si pone per una carica di terrore inspiegabile, ma evidente e denso. La fede è acquisita, la grazia ricevuta.

Ben poco si sapeva finora di questo periodo di Unamuno, benché lo stesso ne avesse più volte parlato. Il *Diario intimo* invece circostanzia giorno per giorno l'itinerario dello scrittore spagnolo verso la fede, la sua ansia di Dio lontana dal rumore dei pretesti mondani, aliena dalla fama e dalla superbia così caratteristica in don Miguel.

Il drammatico dilemma che ha sempre assillato Unamuno: cioè l'eternità di un nome da lasciare ai posteri e l'eternità dell'anima da riassumersi in Dio, si risolve, qui, in abbandono fiducioso nel Signore, nel vibrante desiderio di essere un altro, di essere migliore e più buono. Egli vuole « meritare il Signore » con l'angoscia silenziosa e con gli atti di pietà tradizionali; vuole essere un fedele oscuro, semplice e umile della Chiesa.

Così Unamuno, tra l'aprile e il maggio del 1897, venne scrivendo questi appunti mistici, meravigliosi di speranza, intatti. I temi più ricorrenti sono quelli della fede, che è la stessa dell'infanzia, e della religione in genere. Dice infatti Unamuno: « Cristo è risuscitato in me per darmi fede nella sua resurrezione »; alla fine del primo quadernetto vi è poi un'appassionata difesa del cattolicesimo di contro al protestantesimo. Vi è pure l'accettazione del libero arbitrio e dell'inferno, che anni prima lo avevano fatto allontanare dalla Chiesa per la loro « inaccettabilità razionale ». Per lui il problema è ormai quello di « trovare la libertà nella Chiesa, nel suo seno ».

Quello che più colpisce in Unamuno è il suo commovente amore per la Madonna, situandosi in questo al centro della più pura tradizione poetica castigliana. Alcuni critici hanno parlato addirittura di autentici « cantos a Maria » per la tenerezza dell'espressione; afferma Unamuno: « La Vergine Maria è mistero di umiltà e di amore, è dimora *(asiento)* di tutta la saggezza »; ed ancora: « Maria è l'umanità ascendente per l'umiltà e l'obbedienza a Dio. Per questo Dio discese in lei ».

Il *Diario* (come già si è detto) è un'esaltazione dei valori della bontà, della semplicità, della povertà e dell'umiltà. (« Con l'umiltà si raggiunge la saggezza dei semplici »; « solo la bontà interiore santifica le opere buone. E la bontà interiore è l'umiltà, la cui forma è la fede »; o ancora « Voler essere buono, e volerlo constantemente e ardentemente, sforzandosi di esserlo. Questo è il nostro compito. Tutto il resto è opera della grazia di Dio »).

Lasciato ogni orpello accademico, disceso fino in fondo al Nulla dove non ci può che essere la presenza di Dio, Unamuno sale alla fede e alla fede cattolica tutta intera. Egli ha abbandonato la cultura e, spoglio come quei mendicanti che s'incontrano per strada, si è lasciato spingere dalla grazia. Il dono che riceve nell'abbandono di Dio è una serenità interiore, un'oscura felicità senza confini; la vittoria contro la presunzione scientifica dell'Assurdo.

Il Nulla che il dubbio aveva coltivato non lo sconcerta più, perché non può esistere all'interno della Chiesa. Il dogmatismo rimproverato alla Chiesa è un falso postulato dell'orgoglio individualista: e qui Unamuno è di una spietata sincerità con se stesso, misura di verità che dovrebbe essere applicata a tanta intelligenza del nostro tempo che non ha il coraggio di riconoscerlo: « Ho combattutto ogni dogmatismo in nome della libertà, però in realtà l'ho fatto per superbia, per non stare in fila, per non riconoscere autorità, per non soffrire disciplina ».

Si rimprovera ancora la eccessiva loquacità, l'egotismo, l'ambizione, che talvolta lo prendono e lo riportano all'uomo vecchio di prima. Invoca il silenzio che è l'unica "struttura" in cui il Signore faccia sentire apertamente la sua voce: « Silenzio, silenzio per udire il Signore! ».

Unamuno affonda nella pienezza della grazia senza più opporre resistenza, perché ha scoperto la ragione prima

della sua incredulità: « Io ero il centro dell'Universo ».

Ovviamente quando si usurpa a Dio il posto che gli è naturale, quando si cerca, inutilmente del resto, di spostarlo dal suo centro di elezione, allora l'uomo si atteggia e si crede dio; e tutto, nel male, diviene possibile.

Il *Diario intimo* termina con le quattro pagine del « cuadernillo » che contengono cinque annotazioni in tutto: tre sono del 1897, una è del 1899 e l'ultima del 1902. La quarta nota, benché oramai nel 1899 Unamuno si fosse allontanato razionalmente dalla fede, dice: « Che cosa è questo che improvvisamente, oggi 9 maggio 1899, mentre sto studiando, mi fa sentire il bisogno di pregare? Ho dovuto lasciare il libro e chiudermi in camera per raccogliermi in breve orazione, e leggere nell'*Imitazione* la preghiera chiedendo luce per lo spirito ».

Se Unamuno, dunque, non fu figlio della Chiesa nel senso completo della parola, se venne ripreso dalla sua religione « agonica », se la gloria letteraria ebbe nella sua vicenda terrena, tutto sommato, il meglio sulla gloria eterna, non si può dire che il grande saggista e scrittore spagnolo sia rimasto estraneo alla Chiesa stessa e alle sue ultime motivazioni. Essa rimaneva sempre il punto più alto della sua vocazione; essa esercitò un'attrazione molto forte per il suo spirito.

Infatti il suo misticismo è l'altalena di un itinerario conteso fra la vita e la ragione, fra i diritti della storia e quelli dell'eternità, ma guardando a quella vetta che era e restava la Chiesa. A non pervenire costantemente ad essa contribuirono in primo luogo il suo carattere umbratile ed emotivo e la cultura positivista nella quale si formò in giovinezza. Ma la religiosità di Unamuno, per quanto possa apparire laica, non si può spiegare se al fondo di essa si escludono la Chiesa e la Spagna. Religiosità, tuttavia, incapace per la sua stessa severità e per il suo eccesso di angoscia a ricondurre nella armonia assoluta del cattolicesimo le contraddizioni apparenti della vita.

F. M.

PAOLO VALORI: « L'ESPERIENZA MORALE ». (Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica) - Morcelliana, Brescia 1971, pp. 263.

Nella prima parte l'autore cerca di definire la situazione morale attraverso un'analisi psicologica del comportamento, ricordando, fra le altre cose, che i giudizi sono soggettivi e che il fatto morale viene generalmente interpretato secondo le convenienze. Nella seconda parte, poi, cerca di individuare e distinguere l'esperienza morale, sfrondandola degli attributi aggiuntivi per riscoprirla sulla scorta della speculazione fenomenologica. Nella terza, infine, l'autore rivela che lo studio dei rapporti assiologici e ontologici porta a considerare la situazione morale come apertura all'Assoluto in quanto scelta di valori e senso autentico dell'esistenza, tanto nei rapporti con il prossimo quanto con Dio.

Questa, in sintesi, la scheda tecnica del libro, il cui punto chiave rimane lo studio dell'etica su base non ontologica o fideistica, bensì fenomenologica, cioè sulla traccia della ricerca filosofica propria delle scuole di Husserl e di Scheler.

Spiegando al lettore come funziona questo metodo, l'autore specifica che « l'esperienza morale, presa nella sua totalità, esistenzialità e serietà è uno dei luoghi privilegiati per cogliere l'essere non empirico - naturale o ideale - astratto ma realmente attuale e vissuto » (p. 12). Cosicché il « bene morale... coincide con una disponibilità della verità » (p. 14).

Una delle prime constatazioni è che il crollo del mito del moralismo ottocentesco ha generato una situazione per cui marxismo e esistenzialismo — pur avendo contribuito a sfatare la leggenda dell'etica kantiano - liberale - borghese — non sono stati in grado di proporre una alternativa valida, da tutti accettabile, al senso morale inteso nel significato tradizionale. Anzi, il carattere conflittuale delle ideologie, sempre più radicalizzate in termini in-

conciliabili, ha accresciuto la confusione interpretativa, quando già di per sé il fatto morale risulta in modo più che apparente « inseparabile dalla dinamica delle reazioni emotive, dalla pressione sociale, dalle strutture linguistico-etnologiche, dalla introiezione delle proibizioni ancestrali e parentali » (p. 107). Tanto più che siamo spinti ad attuare una scelta esistenziale che risponde all'invito di realizzare determinati valori.

L'analisi fenomenologica conferma, infatti, la presenza di una compulsione automatica verso un certo comportamento morale. Ne deriva che la nostra reale libertà consiste nella percezione di potere obbedire o meno ad una vera e propria legge morale, insita in misura maggiore o minore nella nostra natura.

Per sviluppare questo pensiero l'autore sposta l'indagine in campo etimologico e semantico, puntando sul significato di *valore* (« preferenza di uno fra tanti ») e di *buono*. E ne ricava che *buono* è ciò che contribuisce a valorizzare l'uomo non in senso astratto e illusorio oppure contingente e utilitaristico, ma in senso reale in relazione alla dignità personale. In altre parole, in piena rispondenza al « senso più profondo della sua esistenza » (p. 179), rispettando e amando « quella dignità in sé e negli altri » (p. 180).

La morale, pertanto, non è riconducibile al soggettivismo relativistico, poiché le relazioni umane sono massimamente oggettive (cioè non possono essere inquadrate in categorie concettuali); né riconducibile all'oggettivismo naturalistico, poiché la persona reale non è un dato oggettivabile. Quindi, la morale è fondata sulla *persona*. Ma non bisogna equivocare: diverso dalla morale è il moralismo che determina, invece, la relatività del valore morale essendo subordinato alle varie confluenze storiche, sociologiche, psicologiche, linguistiche che variano e trasformano l'*ethos* secondo i tempi e le circostanze. Per dignità della persona l'autore intende — è bene chiarirlo — non un dato intuitivo della sensibilità individuale, o un dato pragmatico di origine utilitaristica, bensì l'esigenza di una esperienza approfondita (che l'autore chiama *contemplativa*) « dell'altro e del mistero del suo destino » (pp. 209-210).

Ne consegue che nessuno può mai considerarsi depositario assoluto e permanente del valore morale, ma che questo costituisce una « laboriosa conquista » da parte di ogni individuo che si senta portato ad una tensione esistenziale nei confronti del proprio agire. I risultati da lui ottenuti, tuttavia, saranno sempre imperfetti, perché è estremamente difficile realizzare la dignità propria e altrui, nonostante che conseguire entrambi gli obiettivi sia di stretta pertinenza con la « legge naturale ».

Il saggio, sofferto, valido e speculativamente maturo, di Paolo Valori conclude, quindi, su un concetto di morale che, riassumendo, risulta essere essenzialmente *personalistica*, essendo incentrata sull'idea della dignità della persona, *comunitaria*, in quanto non chiusa dall'individualismo ma estesa agli altri membri della società, *esistenziale*, poiché dà un senso effettivo alla condizione umana, e, infine, *aperta all'Assoluto*, in quanto tende a un Valore Infinito che la trascende.

F. G.

SERGEJ BULGAKOV: « IL PARACLITO » - Introduzione di P. C. Bori, traduzione dal russo di F. Marchese, Edizioni Dehoniane, Bologna 1972, pp. 544.

I fattori che hanno ricondotto alla riscoperta della filosofia e della teologia russa della fine del secolo scorso sono molteplici. Il grande romanzo russo, così carico di motivi spirituali e speculativi, non poteva sorgere senza un preciso retroterra culturale. Questo retroterra culturale è andato lentamente emergendo. Qualcuno dei maggiori nomi di questa cultura è finito

nella diaspora occidentale: Berdjaiev riuscì a inserire nella cultura europea la visione elaborata autonomamente in Russia. Poi la scoperta si estese ad altri: Wladimir Soloviev, che si era così decisamente avvicinato al cattolicesimo, fu sin dagli anni trenta, dopo la presentazione di monsignor d'Herbigny, introdotto nella cultura cattolica francese e italiana. Forse solo l'ecumenismo e la mediazione attiva dei teologi russi della diaspora parigina ci conducono ora, dopo l'incompleta traduzione francese del '44, a questa versione italiana di una delle principali opere del maggior teologo di questa cultura, Sergej Bulgakov. Egli è stato preceduto tra di noi dal successo editoriale di un suo nipote, il Bulgakov autore de *Il maestro e Margherita*, che ha riproposto il tema spirituale (a partire da Satana) nelle lettere sovietiche.

Colpisce sempre il fatto che una grande rinascita culturale e spirituale era in corso in Russia nei decenni antecedenti la rivoluzione d'ottobre.

Probabilmente questa cultura cristiana russa era una cultura di minoranza in una Russia che si evolveva ormai verso ideali occidentali e forme di cultura borghese: è molto significativo infatti che non si trovi in questa cultura alcuna connessione con l'ordine sociopolitico vigente in Russia e che essa si collochi piuttosto in un quadro di radicalismo spirituale.

Il libro del Bulgakov sullo Spirito Santo risente dei medesimi temi e del medesimo linguaggio di quei pensatori russi come Soloviev e Berdjaev, e di cui il Lossky sul piano filosofico e l'Evdokimov su piano teologico ci hanno descritto l'itinerario culturale, la problematica e il linguaggio.

Anche il Bulgakov riprende il tema della Sofia divina e quello di creatura (un tema dominante sia in Soloviev che in Berdjaev). Il tema ebbe un grande rilievo speculativo nello gnosticismo, che interpretò nel quadro di un dualismo metafisico radicale il linguaggio sapienziale e la tematica escatologica della Bibbia. La ripresa del tema sofianico in questi pensatori si fa al di fuori del contesto gnostico, ma tuttavia lo si fa con l'intenzione di esporre in chiave trinitaria i problemi della cosmologia e della storia, della storia e dell'escatologia. La caratteristica della cultura russa è di non possedere una teologia naturale come quella elaborata in occidente e di cui Tommaso ha fornito l'espressione classica. La teologia naturale occidentale si costruisce sulla base di un rapporto Dio-mondo che non suppone la Rivelazione: il Dio uno, che si assume come dimostrabile e dimostrato *a creatura mundi*, e una interpretazione della cosmologia e della storia in funzione del Dio uno e degli attributi che razionalmente gli sono riconosciuti.

L'autore, come gli altri sofiologi, pone diversamente il problema: egli non cerca il fondamento cosmico di Dio, ma il fondamento divino del cosmo. Usa un metodo di intuizione spirituale e non di dimostrazione razionale. Ambedue i metodi sono legittimi e, di per sé, non contraddittori. La teoria della Sofia nasce come risposta al problema del fondamento divino del mondo..

La teologia trinitaria di Bulgakov si svolge sulla premessa che non esista né per l'oriente né per l'occidente un dogma sulla processione dello Spirito: sia il *Filioque* che l'*ex solo Patre* sarebbero dei semplici *theologoumena*. Ciò non è accettabile dal punto di vista cattolico, perché i concili di Lione e di Firenze hanno escluso dal piano dell'ortodossia l'*ex solo Patre* proclamando, senza illustrarla ulteriormente, la *conspiratio* del Figlio. Il Bulgakov riconosce il ruolo del Figlio nella spirazione dello Spirito, anche se in forma diversa da quella della teologia occidentale. L'obiezione che egli fa alla teologia occidentale è che la non distinzione del Padre dal Figlio nella spirazione farebbe non delle persone ma della natura divina il principio della spirazione: questo sulla base del principio, proprio della teologia occidentale, secondo cui « in divinis omnia sunt unum, ubi non obstat relationis oppositio ».

Il Bulgakov ritiene che la teologia occidentale mantenga una distinzione

reale tra natura e persone, cioè che non tutta la natura sia ipostasiata: e vede nel filioquismo la prova che surrettiziamente si costruisce una relazione non da persona a persona, ma da natura a persona.

Per altro verso, il Bulgakov ritiene che sia il linguaggio orientale sia quello occidentale, in quanto parlano di causa, di origine e di processione nella Trinità, creino confusione in quanto determinano un'imparità tra le persone. Ma possono le parole che indicano azione e origine essere escluse dalla semantica trinitaria? Non sono queste parole le parole della Scrittura e dei simboli di fede: generare, procedere, sia pure qualificate in modo da escludere una mera *actio-passio?* Il linguaggio che Bulgakov preferisce (l'ipostasi del Padre rivelata nel Figlio e nello Spirito) è certamente legittimo, ma in sé esso potrebbe soggiacere alla medesima critica, in quanto implica un'azione e una causalità, dissimulata ma non esclusa dal termine rivelazione.

Del resto il modo in cui il Bulgakov illustra lo schema è quello agostiniano della relazione, fondato sulla contestualità e sulla conecessità dei termini. L'influenza di Agostino appare soprattutto nella teologia della processione dello Spirito Santo. Lo Spirito è visto come il mutuo amore del Padre e del Figlio. Da ciò il Bulgakov avrebbe potuto dedurre che la concezione propria della teologia occidentale per cui il Padre e il Figlio sono un unico principio nella spirazione dello Spirito non è una concezione impersonalista, non sostituisce surrettiziamente la natura alle persone nella *spiratio.*

Il Bulgakov, come sostituisce la rivelazione ai termini classici, così sostituisce a essenza *sofia.* La rivelazione è la rivelazione dell'ipostasi del Padre in quanto è principio della sofia divina: « Il Padre è la Sofia » (p. 505), il Figlio e lo Spirito sono la Sofia in quanto rivelata. L'autore pensa che questa sua formula eviti meglio il rischio di ritenere che l'essenza non sia ipostatizzata e rimanga distinta dalle ipostasi.

Questo era il limite che, come abbiamo visto, l'autore russo attribuiva alla teologia occidentale. In realtà egli stabiliva una connessione arbitraria della teologia occidentale con la teosofia di Boehme, cioè con l'idea di un fondamento preipostatico della divinità. La polemica è comprensibile perché la dialettica tra la Sofia (divinità) e Dio è caratteristica di altri autori della sofiologia russa, di Berdjaev, soprattutto, ma anche di Soloviev. Bulgakov sottrae la concezione della Sofia da ogni influenza della *Urgottheit* boehmiana.

« Il Padre è la Sofia », esclude formalmente la *Urgottheit* e quindi ogni dialettica tra divinità e dio, che è presente nello gnosticismo. Ma ciò serve a sottolineare anche la ragione del fraintendimento sistematico della teologia occidentale, da lui vista come fondata su una distinzione reale tra divinità ed ipostasi.

Sulla base della teologia trinitaria così stabilita (il Padre ipostasi rivelante, il Figlio e lo Spirito ipostasi rivelatrici), il Bulgakov passa alla cosmologia e all'antropologia.

La diade rivelatrice (il Figlio e lo Spirito) è alla base della manifestazione cosmica ed antropica. Di esse sono possibili due manifestazioni: una manifestazione kenotica che le coglie nel loro aspetto sofianico, in quanto cioè portatrici della Sofia divina, e una manifestazione pienamente ipostatica, in cui le persone rivelatrici appaiono formalmente in quanto ipostasi.

Le manifestazioni ipostaticamente sofianiche (legate alla *kenosis)* e quelle sofianicamente ipostatiche (legate alla *doxa)* sono rispettivamente quelle legate alla creazione e all'economia veterotestamentaria (le prime) e all'economia neotestamentaria ed ecclesiale (le seconde).

L'autore espone così una cosmologia, un'antropologia e una soteriologia tutte legate al fondamento trinitario e, in particolare, alle ipostasi rivelatrici: il Figlio e lo Spirito. Egli riesce così a raggiungere una sintesi fortemente trinitaria che non possiamo descrivere analiticamente.

Egli coglie una ascesa delle ma-

nifestazioni ipostaticamente sofianiche (o kenotiche) verso quelle ipostatiche. Egli vede la « sofia di creatura », cioè l'immagine creata del Padre, correlata alle due ipostasi rivelatrici, ma in chiave kenotica. La materia prima dice così riferimento allo Spirito, le forme organizzatrici al Figlio. L'immagine di Dio nell'uomo è binaria (ciò che è espresso corporalmente nel sesso) perché due sono le ipostasi rivelatrici: l'uomo corrisponde al Logos, la donna allo Spirito. E così nell'ordine di grazia si ha la coppia teandrica Cristo-Maria.

La stessa teologia della storia è legata alla teologia delle ipostasi divine. Nella Sofia divina lo Spirito manifesta il Verbo, libera il Padre e il Verbo dal loro « silenzio » (la *kenosis* intratrinitaria) e manifesta la gloria delle ipostasi del Padre e del Figlio. Ciò accade anche nell'economia della salvezza.

La missione ipostatica dello Spirito manifesta il Figlio e il Figlio è presente solo grazie alla missione ipostatica dello Spirito. La struttura dell'ordine di grazia è fondata sulla relazione tra Figlio e Spirito. Per questo lo Spirito, che manifesta il Figlio nella sua missione ipostatica, non è manifestato.

Quando la missione storica del Verbo e dello Spirito sono giunte a pienezza, nell'ora escatologica suprema si avrà la piena manifestazione ipostatica dello Spirito, conosceremo il suo volto. Ma ne conosciamo già qualcosa: il suo volto è la bellezza creatrice. Bulgakov dà alla famosa espressione di Dostoeuskji sulla bellezza che salverà il mondo un significato nuovo: quella bellezza è lo Spirito Santo, la sua pienezza escatologica, in cui tutto è ricondotto alla piena gloria del Padre e del Figlio nello Spirito.

Non tutto è egualmente chiaro in questo notevolissimo libro. La polemica contro il filioquismo occidentale ha velato la sostanziale affinità di Bulgakov con la teologia occidentale e ha appesantito il testo. Inoltre il legame tra l'infallibilità ecclesiale e la teantropia non è stato notato dall'autore. Ma il riflesso contrario alla Chiesa cattolica è rimasto più a livello della posizione acquisita che della elaborazione di pensiero. Questa elaborazione è di una grande ricchezza e certo non abbiamo potuto notarla tutta. Ricordiamo le belle pagine sull'universalità della profezia, sulla distinzione di verginità e di monachesimo (come è vicino anche qui Bulgakov alle posizioni cattoliche!) e infine sulla teologia del sesso e del matrimonio: pagine che hanno oggi una loro particolare attualità.

Bisogna dunque felicitarsi con l'editore per la pubblicazione, in una collezione che in genere presenta opere non valutabili positivamente dal punto di vista cattolico, di un'opera che potrebbe stimolare una rinascita dell'attenzione teologica sullo Spirito Santo.

Dobbiamo solo notare che taluni errori od omissioni di carattere tipografico ne rendano, soprattutto nella prima parte, in qualche punto disagevole la lettura.

G. B. B.

HENRY DE LUBAC: « LES EGLISES PARTICULIERES DANS L'EGLISE UNIVERSELLE » - Aubier Montaigne, Paris 1971, pp. 254.

Il titolo del libro è fornito solo dal primo saggio: esso però ne contiene anche un altro (che ha per oggetto la maternità della Chiesa) ed è chiuso da un'intervista sul sacerdozio. Il primo saggio è destinato a sollevare interesse e dibattito. Qui l'autore tenta una risistemazione di qualifiche strutturali della Chiesa: come Chiesa universale, chiesa particolare e chiesa locale. Ciò che significa la chiesa particolare è la riunione del popolo dei battezzati attorno al vescovo che insegna la fede e celebra l'eucarestia. (p. 521). L'autore nota che la chiesa particolare è definita con gli stessi

elementi che costituiscono la Chiesa universale: gli elementi di natura escatologica strutturanti la Chiesa come società (la parola, il sacramento, il ministero) sono presenti in modo tale che non si può dare alcun criterio di distinzione formale tra chiesa particolare e Chiesa universale. Citando il Grea, la cui opera è considerata una antesignana del Vaticano secondo, de Lubac afferma che « l'unità della gerarchia fa della Chiesa particolare una medesima cosa con la Chiesa universale » (p. 52). Con lo Schlier, un'altro autore spesso qui citato ed apprezzato, de Lubac scrive che il popolo di Dio è un « popolo uno ed unico e non perché si compone di numerose chiese particolari ma perché ciascuna comunità particolare non è di per sé che una forma sotto cui si presenta questo unico popolo di Dio » (p. 51).

L'unità degli elementi costitutivi della società ecclesiale è fondata sulla loro natura escatologica che è al di sopra delle differenze spazio-temporali. Perciò il de Lubac ha ragione nel sottolineare che la distinzione tra Chiesa universale e chiesa particolare non attiene all'essenza o alla natura della Chiesa, ma soltanto al modo della sua manifestazione: le diverse Chiese particolari sono diversi modi di manifestazione dell'una ed unica Chiesa universale. La Chiesa universale sussiste nelle chiese particolari e queste sono, nella loro stessa natura di chiese particolari, la Chiesa universale. Le difficoltà del linguaggio è funzione della natura escatologica della Chiesa nella sua stessa dimensione storico-sociale.

Il concilio, nota il de Lubac, usa diversamente del termine di « chiesa particolare » e di « chiesa locale »: questo è usato dal concilio (*Lumen Gentium*, 23) per indicare i vari gruppi storici di chiese, che si sono costituiti attorno ad un centro culturale determinato, per motivi di ordine diverso. Questi gruppi, afferma il concilio, « salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio. Questa varietà di chiese locali tendente all'unità dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa ».

Il discorso apre la via alla considerazione dei patriarcati, cioè a delle organizzazioni di carattere storico e di natura canonica, che non sono parti della costituzione ecclesiale di diritto divino.

Avremmo così nella Chiesa, presa nella sua totalità, la dimensione universale (presente nelle chiese particolari) e la dimensione locale che è una connotazione storica, elaborata a livello di diritto canonico, di liturgia, eccetera. Tra queste due dimensioni avremo due tensioni: una centripeta (della dimensione universale) e una centrifuga (della dimensione locale).

E' lo stesso de Lubac a riconoscere che questa divisione è schematica. Il suo difetto ci sembra in un certo dualismo « spiritualista ». Nella Chiesa avremmo da un lato una dimensione escatologica e dall'altro una dimensione storica: e queste sarebbero in tensione tra di loro. Il risultato è una visibile svalutazione della dimensione storica che viene posta così ai margini della realtà ecclesiale. La Chiesa non sarebbe dunque espressione dell'unione dell'escatologia e della storia, ma fondata invece sulla semplice giustapposizione di esse. Le caratteristiche storiche della Chiesa appariscono come « centrifughe » (mentre le dimensioni universali sono « centripete ») e perciò tendenzialmente come negative.

Quando si userebbe, legittimamente, nella proposta di de Lubac, il termine di « chiesa locale »? Forse quando lo si può unire a un qualificativo storico-geografico? (come ci troveremmo lontani, in tal caso, dall'uso antico che associava la dimensione locale a quella pellegrinale: « la Chiesa di Dio che pellegrina a Smirne...»!).

Un altro problema di linguaggio sorgerebbe a proposito della chiesa romana: qualunque riferimento « locale » andrebbe espunto quando si parla della « presidenza » della chiesa di Roma e tuttavia ciò suona astratto e macchinoso.

Ci sembra che una chiesa particolare sia necessariamente una chiesa locale: e che il suo riferimento al tempo-spazio, all'identità storica sia una connotazione non marginale della sua ecclesialità. Potremmo dire che la chiesa locale, in quanto tale, introduce la particolarità del momento spazio-temporale nell'universalità della Chiesa: e avremmo così una piena integrazione del momento escatologico con quello storico. L'elemento escatologico, presente nella Chiesa universale e rivolto verso la determinatezza storica, l'assumerebbe entro se stessa, conducendo la pluralità della storia all'unità della verità salvifica e la verità salvifica all'interno del divenire storico.

Credo che si potrebbe così mantenere la mutua implicanza che esiste tra Chiesa particolare e chiesa locale: una chiesa particolare è sempre una chiesa locale (ciò escluderebbe le chiese di razza o di classe) e la chiesa universale sussiste in esse come lo elemento escatologico vivificante. La chiesa romana è il principio e il centro di questa continua fusione della dimensione storica verso la dimensione escatologica, che, presente in ogni chiesa particolare, la conduce verso l'unità.

Crediamo che il saggio del de Lubac, anche per l'autorità dello scrittore, condurrà ad un più ampio ripensamento di questi testi.

Un'altra parte del saggio che merita di essere notata è quella che riguarda le conferenze episcopali. Il de Lubac sottolinea che queste non possono essere viste come un esercizio preferenziale della collegialità, senza confondere il senso proprio di essa. Le conferenze lasciano intatta la responsabilità del singolo vescovo: l'autonomia e la responsabilità personale del vescovo sono il principio stesso delle conferenze episcopali. Vi è il rischio invece che esse assumano il carattere di organismi inglobanti, che possono offuscare un principio che appartiene alla costituzione divina della Chiesa.

Nelle pagine sul papato, sottolineiamo in particolare la critica alla proposta di far eleggere il papa dall'episcopato universale o da un'assemblea rappresentativa di esso. Nell'ecclesiologia orientale, che concepisce il vescovo solo in quanto legato ad una diocesi determinata e in funzione di essa, la critica a queste posizioni di legame diretto sul piano elettivo con il corpo dei vescovi non appaiono sostenibili. Nell'ecclesiologia occidentale, che distingue tra ordinazione vescovile e attribuzione di una diocesi e che conosce la figura del vescovo titolare, il problema non risulta così immediatamente chiaro. Occorrerebbe approfondire di più il legame tra il primato di Pietro e la chiesa romana, in ragione del carattere episcopale, legato a una chiesa particolare, del primato petrino: ciò farebbe comprendere meglio i legami tra primato e chiesa locale portatrice di esso.

De Lubac sottolinea il non fondamento della richiesta d'un carattere « rappresentativo » dei corpi da cui procedono le elezioni ecclesiastiche, e quella papale in particolare. L'autorità nella Chiesa non è rappresentativa del popolo come ceto sociale organizzato: il voler applicare alla Chiesa questo concetto giuridico significa non tenere conto della sua natura.

L'autore è dell'opinione che il primato di Pietro prenderebbe forme diverse in caso di ritorno all'unità dei grandi corpi cristiani separati. Ciò è probabile, ma occorre tuttavia notare che la crescita del ruolo del papato nella Chiesa cattolica non è solo un fenomeno storico, è anche una presa di coscienza che ha assunto una determinazione dogmatica: e perciò non sembra pensabile si torni a un ordinamento così sparso come quello antecedente al secolo undicesimo, cui de Lubac fa riferimento come *forma futuri*.

Anche il secondo saggio sull'*Ecclesia Mater* meriterebbe un ampio riferimento. Esso solleciterebbe qualche approfondimento teologico sulla persona dello Spirito Santo quale fondamento della maternità della Chiesa. La distinzione della Chiesa dai fedeli e la sua assoluta immanenza in

essi ripete i caratteri propri della presenza dello Spirito.

Il de Lubac svolge qui, sia pure solo in chiave di riferimento patristico, il tema della natura teandrica del cristiano e del carattere teandrico della sua azione. Qui si richiederebbe il riferimento allo Spirito: è nello Spirito che i cristiani divengono « madri » del Verbo.

La vergine Maria come tipo della Chiesa acquista il suo significato più profondo e illustra la profondità della divinizzazione compiuta dallo Spirito nell'uomo. Ma lo studio è funzionalizzato a un aspetto particolare: il ruolo di « generatore » proprio del ministro e la verginità quale stato storico significante la causalità teandrica; la verginità quale imitazione di Dio.

Il padre de Lubac ha solo accennato ai numerosi aspetti e temi che dovrebbero essere considerati per riportare la considerazione teologica del sacerdozio cristiano e la verginità che gli è conveniente nel quadro della vita teandrica. Sono questi i veri spazi della crescita teologica, che la dispersione secolarizzatrice ha negli ultimi anni reso desueti, ma che ora riprendono considerazione ad ascolto.

G. B. B.

WOLFHART PANNENBERG: « LA TEOLOGIA ED IL REGNO DI DIO » - Traduzione di G. Guala, Herder/Morcelliana, Roma/Brescia 1971, pp. 164.

Il pensiero escatologico di Pannenberg è molto simile per certi aspetti alla linea di pensiero Bloch-Moltmann. La novità che egli pone in opera è un certo uso della filosofia di Whitehead, e di un certo aspetto di essa: il mondo visto come una creazione continua che dal futuro vivifica continuamente il passato. La creazione continua si inserisce ordinatamente nei processi che, dal punto di vista della nostra esperienza, la precedono: e questo dà all'osservatore umano il senso di una evoluzione, laddove si tratta di una continua creazione.

Una tale immagine del mondo è certo affascinante per un teologo. Essa alla fine rende ragione dell'opposizione della teologia ad un evoluzionismo meccanicistico, che riduce alle cause antecedenti tutto lo sviluppo successivo, e che si salda tanto facilmente al materialismo. Il succedersi omogeneo e « crescente » degli eventi è spiegato nella prospettiva del « divenire dal futuro » senza cadere nel mero evoluzionismo. Una simile impostazione richiede per essere plausibile uno sforzo razionale assai complesso perché in essa la ragione reinterpreta i dati della coscienza e dell'esperienza e in certo modo li rovescia. Il libro non ci offre alcun articolato sviluppo di questa cosmovisione. Scrivere perciò con gli editori che « il compito intellettuale che Pannenberg si è assunto è grandioso cioè quello di costruire un sistema fondamentale di pensiero nel quale il principio ontologico primario è il futuro », non è giustificato: a parte la sintassi, in questo libro non si avverte altra cosmologia che quella offerta dalla citazione di Whitehead.

Il libro non esamina, suppone di fatto questo « divenire dal futuro »: ma tuttavia un'ipotesi cosmologica, nel divenire una tesi teologica, deve sopportare un certo livello di trasformazione: possiamo identificare semplicemente Dio con questa energia creatrice dal futuro? E quale rapporto possiamo stabilire tra il divenire del mondo e la realtà cristiana ed ecclesiale?

L'autore assume senza critica l'identificazione tra la sorgente creatrice dal futuro e il Dio biblico.

Egli ritiene che si debba dire « in un senso limitato e tuttavia importante che Dio non c'è ancora. Dal momento che la sua signoria e il suo essere sono inseparabili, l'essere di Dio è ancora nella fase di divenire all'esistenza. Poste queste considerazioni Dio non dovrebbe essere identificato con qualche essere oggettivato che è

sista al momento presente nella sua pienezza. In questa luce, la critica correntemente diretta contro la tradizionale idea teistica di Dio è perfettamente giusta. Ovviamente, se l'essere di Dio è intrecciato con la venuta del suo regno, non dobbiamo essere sorpresi o imbarazzati dal fatto che Dio non si possa trovare in qualche luogo nella realtà presente » (p. 57).

Lasciamo ora da parte il rapporto tra il Dio della rivelazione e questa teogonia a lieto fine che Pannenberg ci annuncia. Vorremmo solo notare che da questo punto di vista l'idea della causalità dal futuro è perfettamente superflua, perché la pienezza di Dio "non esiste ancora". La causalità dal futuro che ci pare veramente presente nella teologia della Bibbia, è qui assolutamente pleonastica. Basta uno schema evolutivo qualsiasi, di tipo razionalista o materialista, ma in cui per principio la pienezza è al termine, come nello schema di Pannenberg. La visione biblica vede la pienezza ai due termini del tempo, l'*alfa* e l'*omega* appunto perché il tempo è attualmente e pienamente contenuto nella signoria di Dio.

L'autore introduce il termine della contingenza degli eventi, ma ciò è insufficiente per introdurre quella libertà innanzi a Dio e quella potenza di segnare le realtà ultime che è propria dell'escatologia cristiana. Ma in che cosa consiste la libertà dinanzi al futuro in Pannenberg, di fronte a un futuro che non è un Giudizio? Esiste qualcosa che non ha un futuro? E se il futuro è la pienezza, come questa pienezza non appartiene a ogni realtà? Che cosa è escluso dal processo teogonico? Come essere presenti a un Dio che non esiste se non nel processo del suo stesso divenire? Pannenberg definisce il peccato come l'inimicizia contro il futuro: ma dimentica di spiegarci come questa inimicizia sia possibile.

Finora non si è trasceso un modello cosmogonico, gli si è semplicemente dato una qualificazione teogonica. E lo si è fatto rigettando l'idea di una « cosa divina al di fuori della storia dell'uomo ».

A questo punto viene da domandarci in che cosa questa teologia della speranza si diversifichi dal *Gospel of Christian Atheism* dell'Altizer, se non per differenze di rielaborazione dei medesimi motivi fondamentali.

Il Pannenberg, si afferma nell'introduzione, è un teologo di Chiesa. Ma è difficile che possa emergere una figura della libertà spirituale in questa cosmogonia ed è perciò difficile che qui possa sussistere una vera ecclesiologia. « La funzione della Chiesa è una funzione preliminare. Con questo intendiamo dire che l'esistenza della Chiesa si giustifica solo in vista del fatto che le attuali forme politiche della società non procurano ancora la soddisfazione umana definitiva alla vita individuale o collettiva. Se le attuali strutture sociali fossero adeguate, non ci sarebbe bisogno della Chiesa, in quanto il Regno di Dio sarebbe presente nella sua completezza » (p. 89). In sostanza: la perfezione dell'umanità è espressa compiutamente dalla comunità politica: la Chiesa è strumentale per rispetto alla comunità politica ed ha senso solo sino a quando la comunità politica sarà insufficiente. Qui ci si può attendere tutto il *patois* sulla funzione critica della Chiesa, sul suo ruolo politico, cui la teologia politica ci ha abituato, e che differisce da autore ad autore solo per minute particolarità di vocabolario. Insomma: « l'uomo nella sua vita individuale e collettiva ha bisogno di istituzioni oneste... La Chiesa deve essere una istituzione onesta ». Una società di probiviri.

Il linguaggio del Pannenberg usa talvolta espressioni tradizionali, che però in lui hanno solo un significato simbolico, non definitorio. Egli ci parla di « Dio eterno ». Ma nel suo sistema questa frase ha un altro senso. E' quella che noi abbiamo indicato come « teogonia a lieto fine ». Vuol dire che « Dio ci sarà ».

La cristologia del Pannenberg è troppo nota per essere qui indicata: e i saggi, raccolti in questo libro, che hanno un carattere più teoretico che interpretativo, trattano di Cristo soprattutto nella categoria del « preliminare » e dell'« apparenza » del Regno.

In una concezione in cui la pienezza è sempre eterogenea per rispetto al processo, il compito del singolo è necessariamente « preliminare » nel senso che egli non può da solo giungere al momento supremo della teogonia assoluta, che è appunto l'assoluta umanizzazione del mondo e dell'uomo. Gesù è « preliminare » in questo senso, ma anche come « araldo del regno di Dio », cioè annunciatore del « lieto fine » della teologia. Questa è una categoria che Pannenberg usa.

Un'altra categoria è indicata nell'ultimo dei saggi qui raccolti, e che ha per oggetto la tematica dell'apparenza. Né la tesi della separazione tra essere e apparenza, né la tesi della loro identità (né la metafisica né l'empirismo) sono accettabili: bisogna giungere invece alla loro « appartenenza reciproca ». Il senso preciso di queste parole ci è oscuro: non comprendiamo come tale espressione possa essere la sintesi della tesi-antitesi precedente. Pure sarebbe importante comprendere che cosa esattamente intende qui per la mutua appartenenza di essere e di apparire perché essa viene poi applicata al rapporto tra Regno di Dio e presente, mediante la figura di Gesù.

Dovremmo dire che in Gesù appare l'annuncio che il travaglio di Dio sta per giungere al « lieto fine » e che in questo consiste la buona novella? La « mutua appartenenza » tra essere e apparire non è identità e perciò vi è diversità tra l'apparenza del Regno di Dio ed il suo essere. Questa differenza è espressa dal dogma della differenza tra il Figlio e il Padre, così la mutua appartenenza è espressa in quello della divinità del Figlio. Gesù rimane insomma un significativo preliminare, e la tradizionale dogmatica esprime nel suo linguaggio la dialettica della non identità e della mutua appartenenza, applicata al Regno di Dio e a Gesù.

Ciò in cui il Pannenberg eccelle è una mescolanza di linguaggio tradizionale e di significati distorti attribuiti ad esso. Questo ci fa rimpiangere la franchezza dei teologi dell'ateismo cristiano.

G. B. B.

RODOLFO DONI: « PASSAGGIO DEL FRONTE » - Vallecchi, Firenze 1971, pp. 194.

La critica letteraria ha già riservato debita accoglienza all'opera narrativa dell'autore, la quale si caratterizza per il tono asciutto della prosa. Ciò non toglie che il suo stile non rechi in sé qualche smarrimento (raro del resto), particolarmente laddove l'urgenza dei temi civili, la loro partecipazione in prima persona gli prende la mano.

L'opera di Doni soffre di una non risolta tensione fra memoria e testimonianza dell'attualità; e a mio avviso la memoria, pungente, significativa, raccoglie il meglio delle pagine dello scrittore. Questo « diario di un cinquantenne » mostra che quella difficile coesistenza fra passato e presente rimane. Le pagine che rievocano il trasferimento dal nord al sud sono senz'altro tra le migliori: essenziali, efficaci, convalidate da un'interna nostalgia d'infinito.

Doni sa ricostruire con notevole abilità narrativa il mondo delle masserie abruzzesi, l'incantesimo dell'Adriatico visto dall'alto di un promontorio nei pressi di Termoli, l'umanità di cose semplici e familiari. Soprattutto egli ha il dono di far riemergere dalla memoria, con fine scavo psicologico, i familiari (il padre, la madre, i nonni). Attorno ai quali lo scrittore ha forgiato spontaneamente il proprio temperamento. Quelle creature, intensamente legate alla sua vita affettiva, si pongono ben in risalto quali medaglioni, resi più suggestivi dalla sincerità con cui sono descritti.

Ed è davvero confortante, per fare un'osservazione diversa, trovare nel marasma della narrativa contemporanea uno scrittore che sappia lucidamente cogliere le virtù della vita familiare. Infatti uno dei pregi di quest'opera è proprio la dignità della famiglia, illustrata senza alcuna forzatura con naturalezza veramente straordinaria.

Se guardiamo poi all'analisi che l'autore fa nei confronti dei *segni emergenti* nel nostro tempo, dovremmo dire che il libro è inquietante, nel senso che cerca una lettura molteplice, a più strati, di un fatto, anche delle questioni ecclesiali che tormentano oggi la Chiesa.

Egli non condanna, ma cerca di capire, si decide per una linea d'amoroso dialogo, contrastata e resa addirittura contraddittoria dall'emotività di immedesimarsi al problema esaminato.

Eppure vi è una costante, mi pare, indiscutibile in questo recente « diario »: vale a dire una delusione amara nei confronti di certi miti che furono propri a quella generazione che fece la Resistenza. Una disillusione nei confronti degli uomini, pure cristiani, che dovevano rinnovare il mondo. Una sfiducia radicale nel far politica, la quale non è in grado di trasfigurare da sola la società. Uno spietato rifiuto, infine, della società del nostro tempo, contrassegnata dal consumismo e dall'edonismo: « Ma se compio uno sforzo per risalire all'origine, vedo un enorme errore di prospettiva. L'intera classe dirigente uscita dalla guerra era improvvisata, non preparati gli stessi cristiani a reggere all'urto delle cose. Quelli che son venuti dopo, poi... Le cose ci hanno sopraffatti: cose e uomini, a maturare le quali s'è ciecamente creduto nel meccanismo della libertà, che resta pur sempre un meccanismo » (p. 175).

« Nò di fronte a questa nuova storia che mi si agita sotto gli occhi. Come descriverla, che bisogno c'è di descriverla questa società dell'ipocrisia, dell'arrivismo e del conformismo; gli uomini associati solo in quanto "portatori di bisogni", "produttori" e "consumatori"; tutto ciò che dà un senso alla vita — religione, morale, cultura, tradizione — dimenticato » (p. 40).

Per cui questo libro manifesta limpidamente il pessimismo cristiano dell'autore, benché non pieno, non traboccante, arginato dall'idea che l'amore può tutto, non la violenza sia pure rivoluzionaria. Libro questo, perciò, di riflessione, di contenuti essenziali, penetrato sempre dal profondo senso religioso dello scrittore. (La religione mi aveva toccato fin da ragazzo a fondo », pp. 65-66).

Infatti *Passaggio del fronte* prelude, perfino nel titolo, ad una trasmigrazione non solo politica, ma radicalmente metafisica. L'autore pone, in altre parole, la questione fondamentale che la vita non può essere salvata da un certo assetto politico e sociale, ma dalla redenzione. Egli ormai è aldilà del confine che divide gli uomini in ragione delle loro fedi politiche; guarda le cose e le vicende umane con la maturità del cristiano che ha passato il fronte della separazione mondana.

Le passioni appunto offuscano il senso dell'invisibile impresso al visibile, e bisogna ben dire che egli riesce in questa osservazione privilegiata e religiosa del mondo, in questa lettura difficile alla luce della fede, dove la Provvidenza si riserva un ruolo primario.

Ci sono poi pagine che hanno un distinto senso cosmico, specialmente quando lo scrittore fiorentino s'interroga dinanzi al problema della morte e della sofferenza, del bene e del male, e gli pare di non poter vedere tangibilmente la presenza di Dio, tanto che arriva a dire: « E' contro natura quasi questo pretendere da noi una fede in un mondo invisibile che spesso non ci dà alcun spiraglio di sé » (p. 156).

Si tratta comunque di un attimo di « smarrimento », di una interrogazione fondata secondo la cultura illuministica, che poco sotto trova una precisa risposta cristiana. « Insomma, io volevo raccontarti una storia; darti la prova, a fatti, che in realtà la Provvidenza c'è. E forse è l'eccezione l'apparente suo rifiutarsi; ci è data insomma la grazia, che abbiamo tentato di strappare con tutte le lusinghe del nostro essere figli. La grazia » (p. 156).

L'eco di queste parole è chiaramente bernanosiano, quasi abissale. Inoltre questi temi esistenziali, a mio giudizio, conferiscono al « diario » di Doni un taglio lucido e provocatorio, un'inquietudine quasi fisica che il lettore attento avverte nettamente. La ricerca impone una fede totale e sofferta, garan-

tita dal domenicale accostamento all'eucarestia (« Sento la mia vita appunto dominata dalla tua presenza »).

Passaggio del fronte è, quindi, libro dove il fenomeno religioso vi ha una parte cospicua, libro dove si prega molto, dove la famiglia dell'autore vive comunitariamente la semplice liturgia della Chiesa. Libro molto bello in definitiva che merita un ampio successo di pubblico.

F. M.

GIOVANNI COLOMBO: « PER LA LIBERAZIONE DELL'UOMO » - Rusconi, Milano 1971, pp. 131.

Libertà è un termine inflazionato, usato spesso a sproposito, senza coglierne il significato più sensato. Perciò accettiamo volentieri, fra le tante definizioni, quella del cardinale Colombo: « un incessante sforzo di infrangere i vincoli perennemente rinascenti delle servitù interiori ed esteriori... la libertà nell'uomo è una continua liberazione » (p. 5).

Contro il concetto di libertà intesa semplicisticamente come sfogo incontrollato degli impulsi e degli istinti, l'autore, richiamandosi agli insegnamenti evangelici, indica nella verità la sorgente prima e unica di ogni libertà. E' per tale motivo, allora, che tutto « ciò che contraddice la verità dell'uomo è alienante » (p. 11).

Alla luce di questo concetto, l'autore rivolge l'attenzione a certi aspetti tipici del nostro tempo. Purtroppo viviamo in una società imperfetta, ma la situazione viene peggiorata da una costante pressione di condizioni politiche ed economiche sul comportamento dell'uomo, sia in senso collettivo che in senso individuale. Una società in cui tutto sembra congiurare per fare trionfare ingiustizia e nequità.

La radice del male è di facile individuazione: essa sta nel culto della violenza, nella decadenza del costume, nell'incoscienza morale, nella discriminazione classica, nella corsa cieca al successo materiale e, non ultimo, nella folle ricerca dei piaceri, paradisi artificiali inclusi.

Il male collettivo che contamina la nostra società proviene soprattutto dall'accettare supinamente, dimenticando la carità cristiana, il richiamo alla faziosità e alla prepotenza. Questo male non sta soltanto nel persistere di considerevoli differenze economiche fra i paesi dell'opulenza e quelli dell'indigenza, sul piano della giustizia sociale e della discriminazione razziale, bensì nel fatto che vanno « paurosamente oscurandosi gli ideali e i valori che orientarono e sostennero l'umanità nel suo cammino: il senso del dovere, l'impegno del proprio perfezionamento, la fedeltà alla parola data, la comprensione degli altri, la lealtà professionale e concorrenziale, il rispetto dell'autorità legittima » (p. 15).

Da qui la necessità di respingere soluzioni di violenza e di praticare le leggi dell'amore, se si vuole effettivamente rivoluzionare la società in senso concreto. « Non rassegnata passività, ma fiduciosa operosità » (p. 23) è l'esortazione di base del libro, considerando pure che il vuoto di potere da parte dell'autorità civile costituisce un dannoso incoraggiamento ad occasioni di violenza.

Tra i fattori più deleteri di un condizionamento sociale errato, l'autore cita la strumentalizzazione della persona e della sessualità, come risultato di una moda licenziosa che mina l'equilibrio generale e il senso della dignità umana. Perché, mentre da un lato l'uomo diventa succube delle sue passioni e delle sue debolezze — verso le quali vi è pubblica sollecitazione ad indulgere — tutti i sentimenti più nobili vengono soffocati da volgarità e morbosità. Bisogna quindi avere il coraggio di non conformarsi ai gusti del mondo e riconoscere che il nostro tipo di società congiura contro i principi dell'umiltà familiare, sempre più concepita come « egoismo a due » (p. 36).

Per meglio puntualizzare la decadenza del senso morale nel nostro tempo, l'autore rileva la poca considerazione che si ha della vita umana, come risulta dai numerosissimi incidenti stradali.

L'inciviltà sulle strade, comunque, non è che uno degli aspetti di una situazione generale, a dir poco, drammatica. Vi sono tanti altri problemi collegati al fenomeno immigratorio e all'inurbamento: problemi psicologici, sociali, morali, religiosi dovuti al repentino allontanamento di intere famiglie da un modo di vivere, per arrivare a nuovi ambienti di lavoro e di abitazione, a nuovi tipi di scuola per i figli, per cui si ha veramente « il terzo mondo in casa » (p. 73).

Fra i rimedi opportuni per migliorare questa particolare situazione, l'arcivescovo di Milano suggerisce l'adozione di una visione di fede che superi le esteriorità, il riconoscimento dei valori etnici dell'immigrato, soprattutto della sua tradizionale religiosità, la convinzione ad una religiosità più consapevole e meno viscerale. Sarebbe consigliabile, a questo riguardo, che la diocesi istituisse un comitato per l'immigrazione, con assistenza sociale parrocchiale e delle associazioni cattoliche.

Di particolare importanza è l'opera di recupero dei giovani intossicati, che devono essere soccorsi con ogni mezzo. Anzitutto, la droga come « chiave magica che dischiude la prigione del sistema aborrito e spalanca panorami di nuovi cieli » (p. 86) deve essere ampiamente denunciata e combattuta per ciò che è: un veleno e una schiavitù illimitata che porta alla distruzione totale.

Analoga opera di recupero si deve esplicare verso gli asociali, che la scienza ha dichiarato essere individui più da redimere che da condannare.

Il libro si chiude sulla missione ecclesiale nei paesi del Terzo Mondo in un nuovo clima di decolonizzazione, cioè puntando su quelle strutture che hanno avuto una funzione benefica verso le popolazioni indigene, « per esempio sul piano della lotta contro la ignoranza e la malattia, delle comunicazioni o del miglioramento delle condizioni di vita » (p. 118), onde favorire una crescita autonoma del popolo e della Chiesa africana.

Nuoce al testo una certa frammentarietà: l'ampiezza della diagnosi richiederebbe inoltre una determinazione più rigorosa delle parole e della razionalità di fondo che le giustifica.

F. G.

EDWARD D. O' CONNOR: « THE PENTECOSTAL MOVEMENT IN THE CATHOLIC CHURCH » - Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana 1971, pp. 301.

Il libro è un resoconto del momento originario del movimento pentecostale tra i cattolici americani avvenuto all'università di Notre Dame; è l'indicazione delle forme tipiche di questo movimento che ha una diffusione ampia negli Stati Uniti e fuori; è un suo bilancio, l'indicazione degli aspetti positivi e negativi: ed infine è una valutazione teologica globale del movimento. L'autore è un teologo ed ha partecipato al movimento stesso, sembra sin dalle origini, perché egli è su questo punto assai discreto: egli ad ogni modo unisce nella sua persona la doppia caratteristica di teologo e di pentecostale.

Il movimento pentecostale cattolico non ha grandi differenze pratiche per rispetto alle chiese pentecostali autonome. Nell'un caso come nell'altro, abbiamo il ritorno di fenomeni carismatici del tipo di quelli della Chiesa apostolica, in particolare la glossolalia. Ma oltre il « parlare in lingue » sono presenti altri carismi, in particolare la profezia: né son mancati anche dei casi di guarigioni. Un'altra caratteristica del movimento pentecostale è il battesimo dello Spirito, cioè l'imposizione delle mani (fatta da un membro qualsiasi della comunità, prescin-

dendo dal suo stato sacerdotale e persino da precedenti manifestazioni carismatiche) fatta al fine di ottenere la manifestazione di un dono carismatico, come la glossolalia, la profezia o l'esortazione. Tutti questi fenomeni non sono specifici dei pentecostali cattolici ma appartengono anche al movimento pentecostale della *main line*, della linea principale, cioè quello delle chiese pentecostali.

Il movimento pentecostale cattolico cominciò in modo autonomo, tuttavia il ricordo delle assemblee e delle chiese pentecostali aveva per lo meno mosso la fantasia e il ricordo dei giovani di Notre Dame, da cui partì il movimento. Tuttavia il pentecostalismo cattolico, che ha del resto appena quattro anni di vita, non ha sradicato i cattolici che lo hanno seguito dalla Chiesa anche se dei casi non sono mancati. I vescovi cattolici americani hanno dichiarato che molti dei cattolici pentecostali hanno avuto un reale progresso nella loro vita spirituale, sono stati attratti alla lettura delle Scritture, al culto della presenza eucaristica ed al rosario.

L'autore, considerando gli aspetti positivi, li vede in una più profonda conoscenza di Dio. Citiamo la testimonianza del St. Mary's College: « Dio vuole essere amato in se stesso, non soltanto negli altri uomini ». Ciò contraddice alla socializzazione dell'esperienza religiosa ed alla secolarizzazione che ne è l'ultimo risultato. La devozione mariana è cresciuta tra coloro che hanno partecipato al movimento pentecostale. Uno dei primi fenomeni di glossolalia che accadde nel gruppo di Notre Dame fu la recitazione dell'Ave Maria in greco da parte di uno studente che non conosceva tale lingua.

Un altro effetto positivo è il sentimento di pace e di gioia che si accompagna abitualmente alle esperienze pentecostali. E infine la grande parte che ha la preghiera in esse. Si tratta di una preghiera libera ma integrata: l'assoluta ispirazione individuale non toglie la dimensione comunitaria delle riunioni di preghiera, che non hanno abitualmente bisogno di una disciplina esteriore, ma si combinano spontaneamente. Ciò ha raggiunto effetti particolarmente suggestivi quando, pur cantando ciascuno per conto proprio risultava un'armonia corale incredibile per un musicologo che ascoltava.

Un altro elemento positivo notato dall'O' Connor è la docilità alla gerarchia, manifestata dai cattolici pentecostali, in misura maggiore di quella abituale tra i cattolici americani.

L'autore sottolinea anche i pericoli inerenti nel pentecostalismo: l'illuminismo, nel senso di confusione tra il carisma e lo spirito proprio, e la tendenza a sopravalutare la dimensione carismatica come unico segno della autenticità ecclesiale. Non sono mancati casi in cui dei cattolici si sono in diritto e in fatto integrati nelle comunità pentecostali autonome, o ne hanno adottato idee o costumi, anche contrari gravemente alla dottrina cattolica come la ripetizione del battesimo per immersione (considerato l'unico valido dai pentecostali della *main line).*

La teologia mistica, che l'autore segue nel valutare i fenomeni pentecostali dei cattolici americani, è fondamentalmente tomistico carmelitana. Con questa scuola, e in particolare con Giovanni di San Tommaso, egli distingue le virtù infuse (in particolare la fede), i doni e i carismi. Ci sembra, tuttavia, che egli definisca troppo nettamente la fede come non-esperienza. L'atto di fede termina in Dio, ha Dio per oggetto e per motivo, ed è un atto dell'intelletto. La sua oscurità è perciò un'oscurità luminosa, dunque non assolutamente metacoscienziale. I doni stessi non sono che un approfondimento delle virtù infuse, un "modo divino" di compiere quella stessa esperienza che le virtù infuse compiono in modo umano. Tuttavia si tratta della stessa relazione conoscitiva con Dio, e il dono rimane nella prospettiva tomista integrativo della virtù.

Diciamo questo perché la contrapposizione fede-esperienza sottende un po' troppo questo libro. Alla fine si ha l'impressione che i pentecostali siano storicamente i riscopritori dell'esperienza di Dio rispetto a dei cattolici

che rimarrebbero alla fede senza esperienza.

E' invece esatto classificare i carismi (la glossolalia, la profezia, anche le riunioni comunitarie di preghiera, infine le guarigioni) come le principali manifestazioni del pentecostalismo cattolico descritte dall'autore. Ci si trova di fronte a dei segni della presenza dello Spirito, che sono dati al singolo credente in una relazione comunitaria, quindi per sé e per gli altri congiuntamente. L'autore sottolinea la dimensione comunitaria del carisma, cioè il fatto che esso è dato nella riunione di preghiera per tutta la comunità: esso è segno della presenza salvifica del Signore. Vi è tuttavia il pericolo che l'inserimento della presenza del Cristo nella vita del singolo e della comunità venga ridotto a questo segno: che la rivelazione stessa delle verità cristiane venga considerata meno importante dell'esperienza carismatica e che in breve ad essa si riduca la dimensione ecclesiale, come accade nelle denominazioni pentecostali autonome.

Il padre O' Connor è ben conscio di questo pericolo: e se per un verso vuol fare giungere alla Chiesa la sua persuasione dell'autenticità e della novità del movimento pentecostale, vuole anche contribuire a inserirlo profondamente nella Chiesa stessa. Egli ritiene che il movimento pentecostale sia parte di tutto quel movimento (spirituale, teologico, pastorale) che tende a far comprendere di più alla Chiesa lo Spirito Santo.

Fu una religiosa di Lucca, Elena Guerra, che, in ragione di un impulso carismatico liberamente manifestato e chiaramente palesato, indusse papa Leone XIII a scrivere un'enciclica sullo Spirito Santo, per ravvivarne il culto nella Chiesa. Il nostro autore non cita né l'enciclica né l'episodio, ma esso tenderebbe a dimostrare che è proprio per la via dei carismi che lo Spirito Santo si manifesta in un modo che ne sottolinea la presenza. Dai carismi si procede per tutto l'edificio della vita cristiana, che sale oltre i carismi, abbandona la conoscenza parziale per salire verso la visione. E' proprio questo il cammino che il nostro autore indica ai carismatici comunitari d'oltreatlantico. E ciò mostra ancora la solidità del libro e della testimonianza pastorale di cui è l'effetto.

G. B. B.

GIORGIO JOSSA: « REGNO DI DIO E CHIESA » - D'Auria, Napoli 1970, pp. 264.

L'autore discute il ruolo di Ireneo nella teologia cristiana della storia e della relazione della storia alla escatologia. Per lo Jossa, Ireneo rappresenta un movimento di pensiero che sommuove profondamente il quadro della teologia cristiana. Il periodo subapostolico mantiene una tensione dialettica tra storia ed escatologia, tra Chiesa e Regno: la storia è il luogo della tribolazione, il tempo in cui la potenza del nemico opprime dall'interno e dall'esterno la Chiesa: per lo Jossa, è proprio in questa *theologia crucis* che gli scritti dell'età apostolica e sub-apostolica mantengono il loro rapporto con il regno e, dunque, la densità della dimensione escatologica.

In questo tempo l'avversario è ancora il giudaismo, come appare dal docetismo e dal marcionismo, che lo Jossa interpreta nel quadro delle difficoltà giudaiche ad ammettere il *Deus passus*. L'encratismo su piano morale, il docetismo sul piano cristologico e il marcionismo sul piano teologico esprimono tutti una tensione tra l'eone presente e l'eone venturo che ha le sue radici nella apocalittica giudaica. L'orizzonte muta con l'affermarsi dello gnosticismo.

La teologia di Ireneo ha lo gnosticismo come avversario. Poiché lo gnosticismo mantiene una contraddizione metafisica tra il mondo della materia e quello immateriale, e interpreta la tensione cristiana tra storia ed escatologia nel quadro del proprio dualismo metafisico e teologico, Ireneo è

indotto a esporre la dottrina ecclesiastica in modo da sminuire la tensione tra storia ed escatologia, tra Chiesa e Regno.

Per l'autore, Ireneo tende in primo luogo a scolorire il ruolo del peccato di origine e a considerare la storia umana come un progresso ininterrotto. Una continuità progressiva salda l'inizio della storia sino agli ultimi tempi, che sono i tempi del Cristo. Questi tempi della perfezione continuano dopo il Cristo, diventano l'economia ecclesiale quotidiana di una Chiesa considerata ormai come vincitrice del peccato e, quindi, opprimibile dall'esterno, ma non corruttibile dall'interno.

La Chiesa non è ancora il Regno: lo Jossa dissente dal Cullmann che vede proprio sotto questo aspetto la teologia di Ireneo. Ma il problema del Regno perde in attualità: la tensione tra la condizione presente segnata dalla croce e la condizione futura segnata dalla gloria scade di vigore in Ireneo, che vede soprattutto la dimensione di gloria presente nella Chiesa. Ciò conduce a una sorta di monofisismo cristologico che sottolinea soprattutto la divinità di Cristo e considera la sua umanità solo sotto la specie del passato: e porta conseguentemente a un certo monofisismo ecclesiologico che della Chiesa considera solo la dimensione segnata dalla potenza della divinità. E' per questa via che Ireneo giunge a sottolineare la dimensione istituzionale della Chiesa: l'istituzionalità esprime la completezza della Chiesa e la sua partecipazione alla autorità divina. In questo senso si spiega la testimonianza del vescovo di Lione al primato romano.

La mancata polemica contro il giudaismo conduce ormai Ireneo a porre in risalto la continuità della Chiesa con Israele, a esporre la Chiesa non alla luce del Regno, cioè del futuro, ma sotto la categoria del compimento di Israele, cioè alla luce del passato.

La posizione di Ireneo si situerebbe in una situazione generale di evoluzione delle chiese asiati, di cui sarebbe testimone, in senso « conservatore », il montanismo e in senso « progressista », il monarchismo di Noeto e di Prassea.

I monarchiani sottolineano fortemente la divinità di Cristo (abbandonando la cristologia del servo e dell'agnello) e per questo giungono ad identificare Cristo ed il Padre. I montanisti sottolineano con la tradizione asiate la cristologia del servo e dell'agnello. La stessa polemica tra Roma e i quartodecimani, le chiese asiati conservatrici, Efeso in particolar modo, non avrebbe, secondo lo Jossa, per oggetto la data della Pasqua, ma la sottolineatura di Gesù come servo sofferente e come agnello immolato: attraverso la sottolineatura asiate del titolo di agnello di Dio, Cristo appare come sofferente. Da questa cristologia si avrebbero ampie conseguenze sul piano della teologia della Chiesa, della storia e del Regno, ma si avrebbero anche implicazioni di teologia, politica. I montanisti hanno messo in luce una posizione di contrapposizione tra cristiani e potere civile e, riprendendo la tradizione giudaica zelota, hanno assunto posizioni antiromane, forse fino a partecipare alla sollevazione di Avidio Cassio contro Marco Aurelio nel 175.

Un profondo dissenso su tutti questi piani sarebbe alla base della crisi quartodecimane che oppone Roma ad Efeso.

Ireneo avrebbe avuto una evoluzione che lo ha condotto dalle posizioni della lettera dei martiri di Lione, di cui è l'estensore, sino a quella dell'*Adversus haereses*. Quest'evoluzione avverrebbe su tutti i piani, anche su quello della teologia politica, e condurrebbe Ireneo ad una posizione di appoggio senza riserva alle autorità politiche romane, in un periodo di pace religiosa come quella di Commodo. Così Ireneo diviene il principale sostenitore della ecclesiologia dei vescovi romani, in particolare di Vittore. Il suo intervento conciliante comportava una ferma adesione di principio alle posizioni romane.

Ireneo appare così il portatore di una precisa ideologia, il rielaboratore della visione del cristianesimo su vari piani. La polemica antignostica lo con-

durrebbe di fatto a esprimere una visione globale della Chiesa che corrisponde alle esigenze pratiche portate avanti dalla Chiesa romana.

L'ipotesi dello Jossa sottolinea a buon diritto che in Ireneo abbiamo un'organizzazione teologica nuova, fondata sul principio della polemica antignostica. Quest'organizzazione teologica pone in primo piano alcuni aspetti e in secondo piano altri. Ma questo è, del resto, un processo che avviene all'interno dello stesso canone neotestamentario.

Ireneo ha mostrato non il carattere progressivo della storia umana come tale, ma il carattere unitario e continuo dell'economia divina: e questo concetto non si può certo considerare estraneo a Paolo o alla Lettera agli Ebrei. Sottolineare la differenza tra la diversa economia penale del peccato dell'angelo e del peccato dell'uomo non significa sminuire le conseguenze del peccato originale. Interpretare il riferimento della Lettera ai Romani all'autorità come riferito alle potenze politiche e non a quelle angeliche è certamente cogliere il senso di Paolo stesso. La perdita del significato escatologico del termine Figlio dell'uomo e il suo uso in chiave cristologica (come sottolineatura della natura umana di Cristo), è un fenomeno che ha già il suo inizio nel Nuovo Testamento.

Ireneo riporta sempre (è lo Jossa stesso a concederlo), sul piano delle fonti o su quello delle formule tradizionali, l'insegnamento stesso che, secondo lo Jossa, egli mette in secondo piano per quel che riguarda la sintesi teologica.

Il realismo e il senso positivo della vita e della realtà che caratterizzano Ireneo, e che è stato tanto sottolineato da autori recenti, non danno un suono lontano dal quadro originario del Nuovo Testamento. Resta semmai piuttosto fragile la mitizzazione che lo Jossa fa della cultura e dell'ideologia ecclesiastica prima di Ireneo.

Questa ha un sapore singolarmente moderno, tanto che è più facile cogliere le matrici ideologiche contemporanee della tensione storia-escatologia, Chiesa-Regno quale lo Jossa le delinea, che non ritrovare queste stesse categorie nei padri che antecedono Ireneo.

Soprattutto le implicanze sul piano della teologia politica, che tendono a fare di Ireneo l'antecedente immediato di Eusebio, lasciano perplessi.

Che lo gnosticismo impegnasse la polemica ortodossa in un'esposizione teologica particolare con sottolineature determinate, è comprensibile: ma resta il fatto che tutte le linee che vengono esposte da Ireneo e valorizzate in chiave antignostica sono idee neotestamentarie. Ireneo in questo dà un forte senso della continuità con il pensiero del Nuovo Testamento, riesposto in funzione della sfida offerta dai più complessi e conseguenti sistemi gnostici.

Ridurre il messaggio originario a una tensione tra questo e l'altro eone, diminuire la dimensione integrale di visione del mondo e quindi il contenuto noetico della rivelazione, rappresenta una determinata lettura del rapporto tra cristianesimo e storia. La teologia può includerla ma non ridursi ad essa senza negarsi.

G. B. B.

AUTORI VARI: « UNA PSICOLOGIA PER LA LIBERAZIONE » - Introduzione di F. Donfrancesco, L'Individuale, Fiesole 1971, pp. 185.

« L'Individuale » è una associazione di psicologi, sociologi, scrittori, filosofi di varie tendenze culturali che mettono sul tappeto alcuni problemi di attualità e ne discutono in tavola rotonda. Nel libro in oggetto viene riportato un dibattito sulla tematica della liberazione individuale, studio che ingloba, come si dice in copertina, «le posizioni di ricerca per una psicologia dell'individuazione di Jung e di Bernhard ».

Partecipano al dibattito Maria Te-

resa Colonna, Francesco Donfrancesco, Gianfranco Draghi, Carlo L. Iandelli, Giancarla Innocenti, Giuseppe Maffei, Rossana Mannini, Piernicola Marasco, Giovanni Pedrazzi, Silvana Radogna, Mario Santini, Anna Stefani Montagni, Maya Stoppa, Enrico Zaccagnini, i quali trattano il problema in senso lato e da angolazioni diverse. Tuttavia, considerando il tipo di esposizione, il lettore può sentirsi disorientato dallo spirito pluralistico ed eterogeneo con cui il tema viene affrontato.

E' pertanto assente un piano organico di ricerca, mentre certi interventi si risolvono in virtuosismi accademici, suggestivi fin che si vuole, ma nei quali è difficile discernere opinioni di peso. Fuori posto, poi, è la trattazione di problemi associativi interni che ha, per il lettore estraneo al gruppo specifico, pochi richiami d'interesse.

Ciò premesso, ricordiamo che parecchi interventi fanno riferimento a testi classici come « Il King », citato da più autori, « Emilio » di J. J. Rousseau e l'Orestea di Eschilo, opere condite, naturalmente, con le teorie di Freud, Jung, Bernhard.

Come movimento di cultura, almeno nelle intenzioni di questi studiosi, L'Individuale rappresenterebbe il superamento tanto dell'elemento individualistico quanto dell'elemento collettivo nell'uomo, la puntualizzazione del principio che regola e assorbe rapporti e contrasti fra conscio e inconscio e che ha come centro lo studio dell'uomo integrale. Secondo Gianfranco Draghi, L'Individuale corrisponde, sul piano politico, al federalismo, sul piano sociale alla varietà dei caratteri (definita, con un bisticcio di parole, *uguaglianza differente)*, sul piano individuale alla rottura non reattiva con il collettivo e allo sviluppo psichico sentito come processo liberatorio (vedasi il saggio intitolato « Qual è il compito, oggi »).

Sulla traccia di Jung, l'inconscio è elemento di sviluppo e non distruttivo, accettazione di tutte le problematiche e disponibilità caratteriale verso la vita. Sotto questo aspetto, la liberazione consiste nell'adeguamento a una spinta progressiva di realizzazione individuale, adeguamento che non può che avere risultati positivi nell'ambito del contesto sociale.

Fra gli interventi più interessanti ricordiamo « La funzione del sentimento, in particolare nella problematica dell'artista » di Silvana Radogna, quello di Francesco Donfrancesco sul mito di Edipo e, in chiave polemica, quello di Giovanni Pedrazzi, intitolato « Archetipo della pace con Dio ».

Il saggio di Silvana Radogna è uno studio psicologico di Hans Christian Andersen attraverso la fiaba autobiografica « Il brutto anatroccolo ». Constatando che i contenuti dell'inconscio hanno una accentuata possibilità di espressione mediante la creazione artistica, Silvana Radogna analizza l'infanzia dello scrittore danese impegnandosi a scoprire i risvolti della sua personalità mediante un'indagine minuziosa della fiaba, passo per passo, fino a rivelare il dramma umano del grande scrittore (studio condotto avendo come obbiettivo, naturalmente, la liberazione individuale del personaggio). Nel brutto anatroccolo, in cui ogni essere umano potrebbe facilmente riconoscersi, vengono illustrati tutti i punti base della psicoanalisi junghiaina e riscoperti i simboli classici della scuola che, come è noto, fa capo al « principio collettivo ».

Il Donfrancesco prende in esame, invece, il mitologema di Edipo e la struttura archetipa su cui viene costruita l'identità del leggendario personaggio che si rivela a se stesso a poco a poco. E' il mito, cioè, dell'uomo che cerca di chiarire il suo essere, ma brancola nell'incertezza dibattendosi tra l'eredità virile o patriarcale, la coscienza, e il determinismo inconscio « femminino », fenomeno che il Donfrancesco sintetizza in una specie di « naturalità » minacciosa che trascina verso l'irrazionale: un aspetto della lotta tra l'uomo e la sua ombra, e il senso di liberazione e di purificazione alle quali l'uomo tende.

Giovanni Pedrazzi, infine, accetta la mediazione divina con formula liberatoria ma ribadisce la « necessità di un racconto cristiano rinnovato » con la « prospettiva di una nuova e più pro-

fonda rivoluzione francescana» (p. 139), puntualizzando che il « messaggio religioso, cristallizzato in formule dogmatiche, non ha molta risonanza nell'umanità contemporanea » (p. 138). Tuttavia il Pedrazzi, che in questa occasione accusa pesantemente la Chiesa, tralascia di considerare che, eccetto la Chiesa, nessuno, in venti secoli, si è mai assunto il compito di predicare e diffondere il messaggio cristiano, il significato evangelico e quella solidarietà e pace fra gli uomini alle quali egli fa così fervido appello.

F. G.

GIORGIO PENZO: « PENSARE HEIDEGGERIANO E PROBLEMATICA TEOLOGICA » - Queriniana, Brescia 1971, pp. 225.

Il libro si svolge tra due poli: uno studio su teologia e filosofia in Heidegger, fondato in particolare su due scritti non recenti ma recentemente pubblicati, e un lungo studio sulla Soelle, di cui il Penzo ha tradotto in italiano il saggio sulla rappresentanza.

Il rapporto tra la filosofia heideggeriana e i teologi ha dimensioni più ampie di quelle considerate dall'autore: sicché forse il libro sarebbe stato presentato più giustamente come un saggio sulla teologa tedesca piuttosto che come un saggio sull'incidenza ideologica del pensiero di Heidegger.

Il problema che risulta dal libro pare abbastanza chiaro: poiché l'idea di Dio non ha un posto nella filosofia heideggeriana, è possibile una teologia che accetti la fisionomia generale di quel pensiero?

La difficoltà dell'argomento è che l'uso dei termini cristiani e dei riferimenti alla teologia è frequente nel pensatore tedesco, sì che si può dire che in lui la teologia abbia fornito il proprio linguaggio al suo stesso superamento. Sotto questo aspetto dell'uso improprio del linguaggio biblico, vi è una continuità tra il «pensare» heideggeriano e la teologia radicale, in quanto « Dio è morto » è anche una proposizione cristologica.

La teologia radicale ha accettato soltanto un aspetto della filosofia heideggeriana, cioé la svalutazione di Dio come ente e come soggetto e la sua riduzione alla nozione di essere. Non ha accettato invece la svalutazione della azione e della storia che vi è implicita. In Heidegger tutto ciò che è esprimibile nel linguaggio è obnubilamento e dileguamento dell'essere: se proprio per questo il linguaggio è anche « il pastore dell'essere », lo è esattamente perché contiene il dileguamento e la fuga del *Sein*.

Nessuna realtà eterna è esprimibile e, dunque, relazionabile: ciò esclude dalla visione heideggeriana sia la rivelazione che la grazia, esclude l'universo spirituale che è universo concreto, di soggetti pienamente comunicabili e comunicanti. Ma è escluso anche il senso di un valore della storia, di una significanza degli atti, di una loro diversa pregnanza: è escluso il significato, il sapore dell'universo reale, perché è escluso il senso, il valore della differenza.

Se i teologi radicali hanno facilmente ceduto sulla questione di Dio, applicandogli, in nome della tradizione apofatica, l'« obnubilamento » del *Sein* heideggeriano, hanno tutti, in qualche modo, cercato di salvare il valore della storia.

Che cos'é la teologia della rappresentanza della Soelle, se non un tentativo di preservare il significato della storia? Il Cristo che rappresenta è fondamentalmente un modello, almeno nel senso in cui la sua rappresentanza è una rappresentanza « di noi presso Dio ». Il Cristo ci rappresenta in quanto conferisce un significato alle decisioni umane, in quanto è un punto di riferimento per esse. Ciò reintroduce una differenza nelle azioni umane, almeno una differenza etica. Ma anche il concetto di una rappresentanza « di Dio presso di noi » che Cristo assume ha il medesimo significato: quello di preparare un mondo futuro

in cui questa rappresentanza raggiunga la sua misura e, dunque, perda significato. Anche nella visione della Soelle, « rimane un sabbatismo per il popolo di Dio »: e dunque un progetto storico di « compimento ». Ma Dio è elemento fondamentale di questo sabbatismo? Esiste una differenza tra la Soelle e gli altri esponenti della teologia radicale?

La nozione di Dio e quella di escatologia sono solidali: solo se si dà la trascendenza, l'ingresso nell'uomo nell'universo divino ha un significato escatologico. Se non si dà trascendenza, noi possiamo soltanto esprimere una utopia storica, a cui la teologia presta il suo linguaggio di sicura speranza. Sicurezza e speranza usano il linguaggio cristiano, ma indicano in tal caso soltanto un fondamento umano.

La ripresa della storia è il punto in cui i teologi rompono di fatto con la tematica heideggeriana (almeno i teologi della presente generazione, che associano la teologia della non-trascendenza alla teologia politica).

Sembra che la teologia possa perdere più facilmente la trascendenza divina che non l'ottimismo storico, che il rifiuto della tragicità dell'esistenza sia un bene per i teologi cristiani di oggi più grande dell'affermazione del fondamento stesso della « commedia » umana, il Dio alfa e omega. Il Penzo ci dà un'accurata esposizione della Soelle e nota giustamente che la tematica marxiana interviene in essa a integrare quella heideggeriana. Ciò pone il problema se noi possiamo includere nell'orizzonte heideggeriano la teologia radicale oppure no. Questo sembrerebbe un problema degno di qualche considerazione. Una dimensione politica, storica, collettiva sembra entrare di prepotenza nelle correnti teologiche che non accettano più la trascendenza di Dio e la realtà dello spirito. Inoltre esse cercano sempre meno delle motivazioni teoriche, e preferiscono delle scelte pratiche e collettive. Queste forme non sono più direttamente conducibili al « pensare » heideggeriano che è caratteristico, invece, della scuola bultmanniana. D'altro lato bisognerebbe porre la questione se vi sono elementi cristiani ancora presenti in Heidegger stesso. La radicale differenza tra essere e apparire è conciliabile (e sino a che punto) con qualche elemento cristiano, ov. vero dobbiamo dire che, nella rottura radicale con la tradizione platonica, Heidegger non ha conservato altra via d'uscita che quella delle grandi metafisiche orientali, che negano il valore dell'apparire, quindi quello del concetto e della persona ad un tempo? Taluni di questi problemi andrebbero approfonditi e considerati.

G. B. B.

FRIEDRICH RECK-MALLECZEWEN: « IL RE DEGLI ANABATTISTI ». (Storia di una rivoluzione moderna) - Traduzione di A. Audisio, introduzione di Q. Principe, Rusconi, Milano 1971, pp. 261.

Questo libro di Reck-Malleczewen narra le vicende del regno anabattista, fondato a Münster, in Westfalia, nel 1534 e guidato dal sarto di origine olandese Giovanni di Leida (o Giovanni Bockelson). Il racconto si conclude con la riconquista della città da parte delle truppe cattoliche del vescovo Franz von Waldeck (5 giugno 1535) e con l'esecuzione dei capi anabattisti (22 gennaio 1536).

Il libro venne pubblicato nel 1937, ma fu sequestrato subito dopo dai nazisti. Con questo atto il regime contribuiva a mettere in luce l'intento che aveva spinto l'autore ad esporre questa aperta denunzia delle ideologie e dei metodi totalitari.

Un breve sguardo alle esperienze religiose e politiche del Reck-Malleczewen permette di chiarire i motivi di questo suo atteggiamento negativo nei confronti del nazismo. Egli era stato educato all'obbedienza dei rigidi principi della disciplina prussiana e mal tollerava l'ascesa al potere dell'ex tappez-

ziere Hitler (assai simile, nella forma, a quella dell'ex sarto Bockelson), poiché vedeva in essa il trionfo della violenza legalizzata, della irreligiosità e del demonismo propri del mondo contemporaneo [scrive infatti, riferendosi indirettamente a Bockelson-Hitler: «il diavolo si era realmente sciolto dalla catena e il cuore degli uomini non riusciva a percepirne chiaramente i segni (p. 110)].

Nel 1933, egli (discendente da una famiglia di Junker protestanti) si convertì al cattolicesimo, perché vedeva in esso «l'ultimo baluardo contro la barbarie e la bestialità sempre più virulente». Questa dichiarazione indica la sua grande preoccupazione per la salvezza della Germania. Dal punto di vista politico, non esisteva alcuna possibilità di agire; ma la risposta alle atrocità del nazismo poteva e doveva venire da un atto religioso, da un atto di fede nella rinascita spirituale delle coscienze. Ciò significava, contemporaneamente, denunziare fermamente la irreligiosità, che si manifestava nella cieca fiducia nella parola del profeta Hitler e che giungeva ad assumere le forme di una vera e propria «follia collettiva».

Il Reck-Malleczewen avverte la tragedia spirituale della Germania hitleriana e vive intensamente il dramma politico del tempo suo: da qui nasce la decisa condanna del nazismo, che rappresenta per lui «una delle fasi acute di questo processo di decomposizione di cui la malattia rivoluzionaria è la punta estrema» (p. 6).

Proprio per queste premesse, non ci sarebbe possibile attendere dal Reck-Malleczewen un giudizio imparziale e totalmente disinteressato sulla «rivoluzione» del 1534: troppe circostanze lo inducono a paragonare la Germania nazista con la Münster anabattista. Egli scrive infatti nel 1936: «Proprio come l'attuale Germania, quella città-stato di Münster per anni si separa completamente dal mondo civile... Anche là, come da noi, il gran profeta è un fallito, un bastardo della feccia più ignobile... come da noi si narcotizza la massa con feste popolari e si erigono costruzioni inutili per essere sicuri che l'uomo della strada non abbia tempo di prendere fiato e di riflettere. Proprio come la Germania nazista, anche Münster invia la sua quinta colonna e i suoi profeti a sobillare i paesi vicini e, per un'ironia che la storia del mondo anticipa di quattro secoli, Dusentschnuer, ministro della propaganda di Münster, è zoppo come il suo grande collega Goebbels».

Purtroppo, a nostro avviso, la traduzione italiana del titolo originale (*Bockelson. Geschichte eines Massenwahns*) non rende pienamente giustizia allo spirito informatore dell'opera e non aiuta il lettore a comprendere lo stato d'animo del Reck-Malleczewen. Infatti, mentre la perifrasi «Il re degli anabattisti» (adottava per tradurre il più conciso «Bockelson» del Reck-Malleczewen) è giustificata dalla necessità di offrire al lettore italiano una chiara informazione sull'argomento del libro, assai meno giustificabile appare la scelta del sottotitolo «Storia di una rivoluzione moderna»; in tedesco, «Geschichte eines Massenwahns» suona infatti pressappoco «storia di una follia collettiva». Questa ultima proposizione è senza dubbio assai più compatibile con gli intenti dell'autore e più aderente all'atmosfera di cui tutto il libro è pervaso. La nostra non è dunque una critica meramente filologica: è infatti sempre necessario trasfondere nella traduzione lo spirito del testo originale.

Questo principio di generale validità va rispettato soprattutto nel caso particolare di cui ci stiamo occupando. Nelle pagine del Reck-Malleczewen si può ritrovare infatti una continua tensione drammatica, che raggiunge livelli altamente espressivi. Il Principe, nella sua introduzione, rivela infatti che lo scrittore tedesco giudica il moto anabattista di Münster come una «malattia virulenta, come un grosso foruncolo che deve maturare», e ancora: «Questa forma di rappresentazione e di giudizio sembra essere congeniale allo scrittore e tal punto che egli si lascia trascinare dall'esposizione indignata degli errori e dei vizi, e spesso quasi s'identifica drammaticamente con i personaggi di cui parla,

indulgendo talvolta all'apostrofe e all' "oratio ficta" » (p. 8).

Il tono drammatico di alcuni passi del libro rispecchia fedelmente lo stato d'animo dell'autore. Ma il gioco diviene a tratti troppo scoperto: a pagine dotate di grande forza espressiva e di alta liricità, succedono periodi costruiti in base agli artifizi retorici ricordati nell'introduzione; essi tolgono lucidità ed efficacia alla denunzia delle atrocità commesse nel «Regno di Dio sulla terra ». Inoltre, il gusto del macabro e del truculento fiacca — forse troppo spesso — la limpidezza dell'immagine offerta al lettore.

Pur tuttavia la grande forza morale, di cui « Il re degli anabattisti » è pervaso, permette di affiancarlo alle opere di Bertold Brecht, anche se, ovviamente, occorre tenere presente la differente posizione ideologica dei due scrittori tedeschi. Da questo punto di vista, l'opera del Reck-Malleczewen presenta un grande merito; essa permette infatti di rivalutare la sua opposizione al nazismo (condotta su una base religiosa e morale), rispetto alla opposizione politica del drammaturgo marxista.

Questa è forse la chiave migliore per la lettura di questa opera, che oseremmo definire un « romanzo storico », nel senso più pieno del termine. Va rifiutata, al contrario, l'etichetta « storia romanzata », perché essa non rende giustizia al metodo di ricerca e all'intento dell'autore.

L'esperimento del regno di Münster fu opera di una frangia estremista della setta anabattista; sarebbe quindi ingiusto accomunare in un'unica condanna gli eccessi dei pochi e la perseverante fede della maggioranza, la quale (pur persistendo nelle sue aberranti teorie religiose) ripudiò successivamente tutte le pazzie commesse nella « città santa ». Il riconoscimento di questo ripudio manca — duole constatarlo — sia nell'opera del Reck-Malleczewen, sia nella introduzione.

Questa assai grave lacuna non deve comunque far ritenere che l'opera sia priva di una analisi storica obiettiva e contenga soltanto la rappresentazione soggettiva e personale della tragedia di Münster. La stesura del libro fu infatti preceduta dalla ricerca e dalla raccolta di una vasta gamma di notizie storiche e dall'analisi dei resoconti dei testimoni diretti degli avvenimenti; ciò rivela, se non altro, il desiderio dello scrittore di documentare con prove indiscutibili l'esposizione di frenesia furiosa, che caratterizzò il moto della città tedesca.

Alla luce di queste conclusioni, appare dunque vano polemizzare per la mancanza di un obiettivo giudizio storico sul movimento anabattista, considerato nella sua globalità.

O. M.

PIET SCHOONENBERG: « THE CHRIST »
Translated by Della Couling, Sheed and Ward, London 1972, pp. 190.

Il materiale con cui questo libro è costruito è tutto *up to date*. Vi troviamo la cosmologia di Teilhard, la dottrina trinitaria di Rahner, la linea escatologica di Bloch e di Moltmann. Non citato (è però certamente presente) il pensiero di Pannenberg. Vi è anche molto materiale tradizionale, particolarmente tomista: ma esso è trattato in una prospettiva e per finalità che non sono quelle originarie. Il concetto metafisico fondamentale, cioè che Dio non limita la creatura e che la presenza di Dio nel mondo è assicurata da una causalità diversa da quelle create e immanente in ciascuna di esse, è un concetto tomista: Schoonenberg si riferisce alla posizione beneziana nella controversia *de auxiliis*. Ma l'uso che ne è fatto non può considerarsi tomista. Infatti per l'autore ciò significa che le causalità creaturali debbano intendersi come una maglia compatta entro cui nessun intervento o manifestazione di Dio può avvenire se non mediante le cause seconde. L'autore paragona la causalità della mente nella mozione del braccio alla

causalità divina nel mondo, il che non pare conseguente alla universalità e alla immediatezza della causalità di Dio nel mondo.

In molti punti la cosmologia dell'autore ci ricorda più il deismo che il tomismo: Dio sarebbe semplicemente un impulso originante, anche se metatemporale, di un processo di cause immanenti di per se assolutamente compatto e autosufficiente. La negazione dell'intervento divino e la sua sostituzione con cause mondane è ancor più problematico in antropologia, dove la creazione dell'anima da parte di Dio sembra già all'autore una negazione della compattezza della catena delle cause endocosmiche. Nell'antropologia soprannaturale i limiti di questo integrismo cosmico sono ancora più sensibili, perché tutto l'ordine di grazia e lo stesso ordine escatologico tendono a essere visti come gradini di un unico processo evolutivo: qui sta appunto l'influenza teilhardiana.

In questo modo, la presenza apparirebbe all'interno di una totalità umana che in nessun punto la manifesta e la rivela. Che senso ha, non diciamo il concetto di miracolo ma quello stesso di rivelazione, se la persona divina non può smagliare l'ordito compatto del mondo e manifestarsi come ulteriore per rispetto alle cause seconde, e dunque come differente da esse? Ma questo interrogativo l'autore non lo pone.

Dio certo non limita il mondo come un oggetto limita un altro oggetto: ma ciò non toglie che lo limiti con la sua irreducibile diversità. Non si tratta di un limite fisico ma di un limite metafisico.

Il centro del libro non è però l'antropologia, ma direttamente la cristologia.

Ciò che più sorprende nel libro è che esso rovescia esplicitamente e direttamente la formula di Calcedonia, una persona in due nature, in cui la persona è indubbiamente la persona divina. Il carattere anipostatico della natura umana di Cristo è vigorosamente negato dall'autore. Egli sostituisce direttamente in Cristo la persona umana alla persona divina. Cristo è una sola persona, la persona umana. L'argomento con cui lo Schoonenberg dimostra il suo assunto è il semplice riferimento ai Vangeli, i quali ci descrivono indubbiamente una soggettività umana. Il tipo di argomentazione usata mostra l'unilateralità della precedente concezione della causalità divina. Se Dio è il fondamento di tutte le cause seconde, allora perché è impensabile che egli possa veramente esprimere la stessa realtà dell'uomo, che la Scrittura ci insegna essere immagine? Se Dio è causalità totale, e dunque anche causalità esemplare, perché la sua immanenza non può giungere sino all'umanizzazione? La dottrina della comunicazione reciproca degli attributi delle due nature per cui l'uomo in Cristo crea e Dio in Cristo soffre, indica un livello di presenza e di immanenza al creato ben diverso dall'impersonale fondamento che è espresso nell'antropologia dell'autore e che sembra piuttosto il *Sein* heideggeriano che il Dio di Tommaso.

Il dato primordiale è, dunque, che il Cristo dei Vangeli è una soggettività umana: questo fatto è, per l'autore, normativo rispetto a tutte le altre affermazioni dei Vangeli circa la divinità di Cristo. E' partendo dal primo principio, che Cristo è una persona umana, che si debbono spiegare gli altri termini. Ma l'autore non ci dà del resto esplicitamente un concetto di persona; si può però supporre che per persona si intende una coscienza di sé. Persona invece nel senso tradizionale non ha una dimensione psicologica, ma solamente ontologica.

Le diverse scuole teologiche possono divergere nella determinazione di ciò che è formalmente costitutivo della persona, ma esse non hanno mai incluso nel concetto di persona quello di coscienza. Lo Schoonenberg invece parte sempre da questo assunto: la possibilità di una distinzione tra persona e coscienza non è da lui considerata. E' per questo che per sostenere la tesi che Gesù è una sola persona e che questa personalità è di carattere umano, egli ricorre semplicemente alla evidenza dei testi evangelici.

Della tradizione teologica lo Schoo-

nenberg dovrebbe tenere un maggior conto, perché è solo da essa che riceve il Cristo. Sul piano esegetico, l'autore aderisce alla scuola bultmanniana e non ritiene possibile una storia di Cristo. Egli considera perciò i Vangeli come un kerigma, non anche come una testimonianza storica. E' dunque esclusivamente all'interno della tradizione ecclesiale, di cui la tradizione teologica fa parte che l'autore riceve le sue conoscenze sul Cristo.

Ora è la stessa dogmatica ecclesiale che viene direttamente alterata dalla posizione dello Schoonenberg. Infatti egli nega semplicemente l'esistenza di una persona divina, e cioè l'esistenza del Verbo indipendentemente da Gesù Cristo.

La teologia di Schoonenberg deve dunque dire che Dio diviene Verbo divenendo Gesù Cristo: e che la manifestazione che Dio dà di sé in Gesù Cristo ha il valore di un divenire intradivino. E altrettanto si deve dire per lo Spirito: « Dio diviene Trinità » (p. 85).

Naturalmente questa è un'applicazione un po' forte dell'assioma rahneriano sull'identità fra Trinità immanente e Trinità economica. Dio diviene manifestazione (Figlio - Spirito) in relazione a Cristo e alla Chiesa.

Il problema maggiore è se questa affermazione eviti il modalismo trinitario; sembra proprio impossibile che questo scoglio venga superato. Lo Schoonenberg ha di fatto negato l'esistenza della persona divina Verbo. Si deve dunque dire che Dio diviene manifestazione di sé in Gesù Cristo.

Potremmo domandare all'autore se questa manifestazione è reperibile come distinta nell'ordito unitario della causalità endocosmica: l'autore dovrebbe rispondere di no. E allora come è storicamente percepibile la singolarità di Gesù Cristo? Tuttavia quest'ultima domanda è qui secondaria.

Il risultato è che il Figlio e lo Spirito possono essere definiti semplicemente Dio in quanto si manifesta: il che è appunto una formula modalista. Una volta negato il dogma di Calcedonia, esso trascina con sé quello di Nicea.

In questo schema l'autore mostra difficoltà a mantenere lo Spirito Santo come dimensione distinta: e ciò si comprende. Egli ha indicato due soggetti ben distinti: Dio e Gesù. Lo Spirito può esser definito come una relazione o una qualità di Gesù, ed è infatti questa la via che Schoonenberg tenta. Egli afferma l'esistenza di due pneumatologie nel Nuovo Testamento: una personale (Giovanni), una impersonale (Paolo). E' a questa che egli si riferisce: ma, tuttavia, « possiamo dire per il momento che Dio è, nella sua storia salvifica, non solo Padre e Figlio, ma anche Spirito » (p. 182). La formula trinitaria classica è mantenuta, ma come provvisoria. In realtà lo Schoonenberg, che ha negato la personalità del Verbo, non può sostenere quella dello Spirito: e come ha ridotto la persona del Verbo alla persona umana di Gesù, così deve ridurre la persona divina dello Spirito a una qualità o ad una relazione di Gesù. Del resto la formula trinitaria è mantenuta da Schoonenberg in un senso puramente economico: Dio ci guida come Padre, Figlio, Spirito Santo alla pienezza. Naturalmente lo Schoonenberg mantiene le espressioni trinitarie, ma esse, a nostro avviso, indicano ormai semplicemente delle modalità divine, non delle persone.

Lo Schoonenberg deve conseguentemente rivedere tutto ciò che nella persona umana di Cristo dice riferimento alla persona divina: visione beatifica, scienza infusa, impeccabilità. In compenso siamo informati che l'uomo dei Vangeli è un soggetto psicoanaliticamente puro, privo del complesso di Edipo, affermazione che ci pare sorprendente (soprattutto dal punto di vista degli psicoanalisti).

L'autore ritiene però che la radicale umanizzazione di Cristo, ch'egli tenta, debba trovare un limite nell'escatologia. Dire, con Marxsen, che Cristo è risorto, nel senso che « la sua causa continua ancora », gli sembra una formula interessante, di cui si potrebbe sostenere la legittimità. Siccome Gesù Cristo è l'unico elemento di differenziazione del Nuovo Testamento per rispetto al Vecchio, e siccome nel Vec-

chio Testamento vi erano i sadducei che non credevano nella resurrezione e i farisei che invece ci credevano, vi sarebbe posto nella Chiesa per una interpretazione « sadducea » dei Vangeli quale quella proposta da Marxsen per cui non vi è vita eterna, né resurrezione, e il cristianesimo vale solo per l'« al di qua ». Non è però questa proposta che Schoonenberg fa sua. Egli mantiene la necessità di una resurrezione, anche se questa è espressa come corporea in un senso diverso da quello abitualmente inteso. E' la « personalità storica » di Gesù che risorge; il che sarebbe possibile anche se la tomba di Gerusalemme, in cui egli fu deposto, ne avesse conservato il cadavere. Vorremmo capire meglio l'antropologia dello Schoonenberg, visto che poi egli non parla di anima: si vorrebbe capir meglio cos'è questa personalità storica.

Ad ogni modo, lo Schoonenberg si differenzia da tutte le posizioni di teologia della morte di Dio, perché sostiene che Gesù è vivo e opera completando il suo corpo che è la Chiesa. La sua « personalità storica » sottratta alla morte vive nella sua opera storica finché non giunga il tempo della parusia.

Lo Schoonenberg, per gli elementi che gli vengono dunque da Teilhard de Chardin e dalla posizione escatologica, si differenzia dal *Gospel of Christian Atheism* di Altizer.

Come dicevamo all'inizio le influenze che si sono esercitate sul libro sono parecchie ed il libro può considerarsi rappresentativo di una certa mentalità teologica. Nella forma che gli ha dato lo Schoonenberg, tuttavia, questa mentalità tende a situarsi fuori del piano della dogmatica cattolica. Il recente documento sugli orientamenti trinitari e cristologici della congregazione per la dottrina della fede non riguarda nominativamente alcun autore: e tuttavia chi legge questo libro non può non trovare più che una somiglianza tra le posizioni del nostro autore e quelle considerate dal documento della congregazione.

G. B. B.

NICOLINO SARALE: « LA SANTA AGONIA ». (Commento al « Diario di un curato di campagna » di Bernanos) - Marietti, Torino 1971, pp. 275.

Con esposizione semplice e toccante l'autore commenta e sviluppa alcuni concetti espressi nel *bestseller* di Bernanos: il risultato è un libro che allieta e rattrista nello stesso tempo. Allieta, perché definisce una figura ideale di sacerdote, e rattrista, perché porta a considerare che quel tipo di sacerdote stia passando di moda. In altre parole, il prete di Bernanos rifugge dalle lusinghe di una vita agiata, intende rivoluzionare la società attraverso una scelta ascetica, accetta la soluzione e il sacrificio, rimane fanciullo nello spirito, si dedica al servizio del prossimo, si sente crocifisso all'umiltà e soprattutto ama gli altri perché « se il prete non ama non fa amare; se non è intimamente poeta, soffoca o rimane soffocato » (p. 6).

Il prete vero, allora, deve raccogliere nella sua anima la sofferenza dei suoi simili e capire l'intimo significato della storia umana, tragica in quanto ha tradito l'amore e tuttavia in consonanza con il progetto divino che l'uomo debba cadere nelle braccia del Padre. Cosicché, per il prete e per l'uomo, « la disgrazia non è patire: non è sopportare ingiustizia, freddezza, ingratitudini; non è trovarsi soli, tristi, amareggiati in un mondo indifferente e ottuso; non è neppure essere buttati dal destino in un lager, in una prigione, in un ospedale, in una stamberga, in un convento solitario e malinconico; la disgrazia unica è morire nel rifiuto dell'amore, e trovarsi innanzi il volto severo e tristissimo del Crocifisso » (p. 169).

Il mondo, che si trascina in mezzo alle violenze, alla noia, al senso della inutilità e dell'insoddisfazione cronica, ha bisogno di vedere Cristo nel sacerdote. Il mondo, dominato dai furbi e dai ricchi, ha bisogno dei mistici, dei

sognatori e dei poveri. Il sacerdote per il primo deve desiderare di essere povero, perché solo così può dare all'uomo, pellegrino di amore, quell'amore che questi cerca disperatamente.

La vita terrena è un'agonia che si deve concludere, per avere senso compiuto, con la vera vita dell'eternità. Ma è quando tocchiamo il fondo della tristezza esistenziale, quando siamo nella disperazione più acerba, nel momento più buio, che si incomincia a vedere la luce. Anzi, sembra quasi che si debba essere nella desolazione più assoluta per trovare infine Cristo e sentirsi prigionieri della sua agonia. Solo allora si comprende che « amare e attendere è l'unico eroismo che dobbiamo e possiamo avere; attendere la nostra piccola morte con rassegnazione affettuosa » (p. 236).

Ancora una volta, profetizza il Sarale, il mondo sarà salvato dai semplici e dagli umili. E c'è « un solo mezzo per il prete per morire rassegnato e in pace: vivere umilmente la sua morte ogni giorno con il Cristo eucaristico » (p. 197).

F. G.

CIRIACO MORON ARROYO: « LA MISTICA ESPANOLA » - Alcalà, Madrid 1971, pp. 243.

Di rado si parla oggi dei rapporti intercorrenti fra mistica e letteratura e fra mistica e poesia. Eppure i grandi mistici hanno contribuito, sempre, a dare risultati letterari di altissimo livello artistico, non solo; ma hanno anticipato, addirittura di secoli, tecniche e poetiche proprie a molti movimenti d'avanguardia del '900 (specie il simbolismo, il surrealismo e la cosiddetta narrativa del flusso di coscienza).

Ovviamente, se c'è un parallelismo di tecniche fra « avanguardia » moderna, diversi, profondamente diversi sono lo stile, i contenuti, le realtà ineffabili sottese all'acceso simbolismo dei mistici, lo stesso significato del loro linguaggio, che è globalmente religioso nel senso che accoglie in sé la completezza dell'essere uomo e dell'essere Dio di Cristo.

Non è scontato che cosa sia la mistica. Lo spagnolo Ciriaco Morón Arroyo ne tenta un'analisi convincente, argomentata, profonda. Secondo questo saggista, mistica, nell'accezione corrente del termine, significa « ogni stato di grande intensità affettiva, nel quale l'uomo avverte di compenetrarsi totalmente con l'essere amato; sente la sua esperienza come ineffabile, e se arriva a esprimerla, lo fa con un linguaggio paradossale e concettuale contraddittorio » (p. 21).

Da un punto di vista teologico « la mistica si caratterizza per una maggiore facilità negli atti di fede, di speranza e di carità », e « questa nuova facilità s'intensifica con i doni dello Spirito Santo, che tradizionalmente si riducono a sette » (p. 22). Questi doni infondono nell'uomo due attitudini: limpidezza di cuore e pianto. Quest'ultimo è dato dalla consapevolezza che l'uomo ha di essere povera cosa di fronte a Dio.

Entrambi queste attitudini producono nell'anima i frutti dello Spirito Santo, e cioè fede, gioia spirituale, pianto e consolazione. Per cui il mistico penetra nell'intimità di Dio, godendo ancora in terra i benefici del « regno dei cieli », vi giunge non con l'anima staccata dai sensi, come vorrebbe la concezione platonica, ma nella compenetrazione fra corpo e anima, immagine vivente di Gesù, vero uomo e vero Dio.

Questa sintesi rarefatta e sensibile dell'umanità con la divinità è inoltre anticipazione della fine dei tempi, quando tutto sarà riassunto in Dio: cosmo, storia, anima e corpo. Perciò il mistico viene anche definito « il perfetto cristiano »; e giunge al *centro del castello interiore,* cioè nell'essenza di Dio, attraverso, generalmente, quattro gradi di orazione. La raggiunta « fusione » con Dio (non un Dio vago, ma personale) si manifesta per mezzo di

vari fenomeni: di ordine conoscitivo (visioni), di ordine affettivo (estasi) e di ordine corporale (stimmate, lacrime, sudorazione di sangue, e altro).

La mistica è quindi profondamente diversa dall'ascetica, portando la prima ad uno stato soprannaturale, acconsentendo la seconda, invece, una migliore perfezione umana in virtù di sacrifici e rinunce di ordine volontario.

La scrittura del mistico risente in modo evidente della sua esperienza; mano a mano che i gradi di orazione procedono il linguaggio si caratterizza per metafore ardite, perde il significato convenzionale, si accende di allucinazioni e simboli. Tenta in altre parole una trasposizione, in termini di possibilità letterarie, dell'estasi. Ciò si può cogliere, visibilmente, nelle opere di santa Teresa d'Avila e di san Giovanni della Croce.

Sostiene l'autore: « Effettivamente, quando si arriva ad una profonda intensità affettiva, la parola non è in grado di esprimerla; l'uomo possiede in un modo tale la realtà, che qualsiasi parola può essere solo strumento di allusione e, non esaurire e incorporare, a livello razionale, la realtà stessa » (p. 34).

La parola allarga e riempie ogni sua possibilità, distende fino in fondo la propria elasticità, sfuoca i significati normali, acquista ampiezza di visione, si fa pittorica e musicale; diviene simbolo incommensurabile nel disperato tentativo d'ingombrare l'intimità di Dio. Certo non riesce al bersaglio, ma la parola si fa poesia, che è in fondo « memoria delicata e umana » di Dio.

Il mistico che scrive ci offre, perciò, un tipo di poesia irripetibile, modellato dal suo temperamento e dalla sua cultura, radicato, però, in un'atmosfera di vertigine soprannaturale. Afferma a proposito Morón Arroyo: « La poesia mistica è la più audace combinazione di parole provviste di allusione verso cose sublimi, di un sentimento intensissimo, di valori cromatici e musicali. Precisamente queste quattro cose: l'idea magnifica o sublime, il sentimento sincero, l'espressione musicale e pittorica fanno il grande poema » (p. 34).

Il linguaggio mistico, da un punto di vista critico, presenta le seguenti caratteristiche: è contraddittorio, simbolico ed « erotico ».

La *contraddizione* è dovuta al fatto che la parola si sottrae al suo significato corrente, tramutandosi in puro suono; ciò avviene quando il mistico « parla » della sua esperienza, non quando vuol offrire un trattato teorico delle sue estasi.

La parola scindendosi dal significato genera l'allusione, in virtù della quale nulla si precisa e tutto vive di un'alta suggestione letteraria. Da qui il valore umano dell'opera letteraria mistica.

Il *simbolo* caratterizza la poesia mistica in netta opposizione all'allegoria. L'allegoria non può essere che razionale, essendo in grado di raggiungere soltanto l'« entendimiento »; il simbolo invece non è semplice espressione di un'altra cosa, è esso stesso materia della realtà che si vuole simbolizzare come l'acqua del battesimo, simbolo e materia della rigenerazione cristiana. Nel simbolo, poi, avviene la comunicazione plenaria, in anima e corpo.

La matrice « erotica » dell'opera mistica deriva dall'intensità con cui è stata vissuta l'estasi nell'intimità del Dio personale, senza che vi sia confusione fra l'*io* umano e il *Tu* divino. E' chiaro che « l'erotismo » dei mistici è sfuggente e mai preciso, più inteso che descritto; di natura radicalmente opposta all'erotismo mondano. Infatti nell'*erotismo* dei mistici si avverte una prefigurazione escatologica, cioè la non opposizione fra anima e corpo nella visione di Dio; mentre l'erotismo semplicemente umano ha connotati di disfacimento e di apologia del corpo in stato di peccato.

« L'erotismo » di un san Giovanni della Croce trae, dalle sue insondabili e limpide profondità, delicatezza e trasparenza di sentimenti; l'erotismo corrente rimane un soddisfacimento fisiologico e torbido, che ha sempre bisogno di ricominciare da capo, mancandogli il risultato della letizia. Ancora: il primo è come ridente, il se-

condo decisamente cupo e ossessionato. Dice l'autore del libro: « Quando il mistico unisce la contemplazione con l'azione apostolica, si mette in continua comunicazione col mondo e non può coltivare esageratamente la propria affettività; san Francesco, per esempio, serafico innamorato, tratta Dio come Signore; il linguaggio erotico non termina nella fusione dei due amanti, bensì nella costante affermazione della dualità dell'io-Tu; viceversa, la mistica neoplatonica e araba, nella quale codesto Tu non appare chiaramente come persona, fa ripiegare l'anima su se stessa e coltivare, al posto dell'esperienza religiosa di Dio, una religiosità intimista » (p. 37).

Religiosità intimista che riscontriamo per esempio in Unamuno, la cui esperienza poetica non è affatto mistica, prigioniera com'è del proprio narcisismo e senza apertura verso la vastità del Dio biblico, cristiano e personale.

Aggiunge ancora l'autore: « Da questo sprofondarsi, allorché si smarrisce la relazione io-Tu, essenziale in ogni esperienza religiosa autentica, sorgono i movimenti quietisti la cui storia dimostra una costante propensione alla sfrenatezza sessuale » (p. 38).

L'autore viene quindi a riconoscere la necessità di un superamento, anche nell'ambito della mistica, del platonismo la cui radicale opposizione fra spirito e materia conduce, sul piano concreto, a molti inconvenienti, tra i quali quello di considerare la materia, e quindi il cosmo e la storia, come irrimediabilmente sottomessi al Principe delle tenebre. Perciò la mistica neoplatonica ha del mondo una visione radicalmente pessimistica.

Il vero mistico, vale a dire il mistico cristiano, manifesta serenità nelle sue opere. Egli sa che il mondo è opera di Dio, e quindi lo accosta con un atteggiamento di gioia, e non col sentimento tragico della vita, caratteristico in Unamuno o con la serenità, rassegnata ma pessimistica, dello storico o col quietismo orientale.

La poesia mistica cristiana si offre a noi come specchio della letizia e dell'ottimismo, è attiva e non rassegnata; è limpida e serena in quanto « non considera irreversibili i mali del mondo, sapendo con assoluta certezza che Dio saprà trarre il bene da essi » (p. 38).

La serenità appunto resta il risultato più manifesto di un'opera letteraria, ad impronta mistica e cristiana, che è pure il segreto, letterario e religioso insieme, per ben distinguere i mistici cristiani da tutti gli altri.

F. M.

R I C E V U T I

Thomas F. Torrance: « God and rationality ». Oxford University Press, London 1971, pp. 206.

Francis Crick: « Uomini e molecole » (E' morto il vitalismo?) - Traduzione e introduzione di D. Insolera, Zanichelli, Bologna 1970, pp. 141.

Battista Mondin: « Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi » - Queriniana, Brescia 1971, pp. 507.

Emilio Segrè: « Enrico Fermi, fisico » (Una biografia scientifica) - Zanichelli, Bologna 1971, pp. 284.

Nicolaus Stenos: « Lecture on the anatomy of the brain » - Introduction by G. Scherz, Nyt Nordisk Forlag, Copenhagen 1965, pp. 208.

René Voillaume: « Dov'è la vostra fede? » - Traduzione delle benedettine di Rosano, Cittadella 1971, pp. 266.

Louis Bouyer: « La Chiesa di Dio » - Traduzione di V. Pagani, Cittadella, Assisi 1971, pp. 648.

Alfredo Fierro: « El proyecto teologico de Teilhard de Chardin » - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 648.

Gabriella Persico / John O' Riordan: « L'eucarestia oggi » - Cittadella 1971, pp. 174.

Lodovico Montini: « Giorno per giorno tra i protagonisti di un'epoca 1944/1970 » - Vallecchi, Firenze 1972, pp. 574.

Marie-Dominique Philippe: « Questions disputées » - Beauchesne, Paris 1972, pp. 267.

Antonio Rosmini: « Del matrimonio » - Cedam, Padova 1972, pp. 187.

Bernard Alfrink: « Amar a la Iglesia » - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 240.

Antonio Hortelano / Maria Luisa Algini: « Celibato, interrogante abierto » - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 146.

Marcel Van Casten: « Dios habla hoy » (Catequesis y dialogo) - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 183.

Autori vari: « Dialogo ad una svolta » - Edizioni Pastorali, Roma 1969, pp. 427.

POSTILLE

IN CHE SENSO AUGUSTO DEL NOCE SIA UN PENSATORE CATTOLICO — *Nel suo* Le interpretazioni del fascismo *(Laterza, 1971, pp. 83-112) Renzo De Felice afferma di conoscere due interpretazioni del fascismo in termini « rigidamente cattolici »: quella di Jacques Maritain e quella di Augusto Del Noce.*

Di Jacques Maritain è citato Humanisme integral. *In quest'interpretazione la parola chiave è « messianismo »: Maritain implica così una precisa nozione biblica, quella di anticristo. E se si volesse intendere il segno più profondo che l'urto con i fascismi (e in particolare con il nazismo) ha lasciato sul pensiero cattolico, bisognerebbe vederlo nella ripresa dell'attenzione sulla questione di Israele e, dunque, sui temi della teologia della storia. Anche sotto questo punto di vista, Maritain può essere nuovamente citato.*

La tardiva lettura del saggio del De Felice mi ha riproposto un problema che una lunga conoscenza e stima mi hanno sempre lasciato aperto: in che senso Del Noce sia un pensatore cattolico (e non soltanto un cattolico pensatore, per citare una celebre distinzione maritainiana).

Il suo giudizio sul fascismo, ad esempio, che De Felice cita come « cattolico », non implica alcuna categoria teologica, diversamente da quello del Maritain. E' anzi significativo che Del Noce parli, nel testo citato dal De Felice, di « pensiero platonico-cristiano » che è una espressione culturale non univoca, e che nel contesto si intende solo in opposizione al marxismo.

Non è un caso che Del Noce, in una sede tanto impegnativa per lui qual è il giudizio storico, usi « platonico-cristiano » invece di « cattolico ». Vi è una tesi che sta alla base di tutto il suo pensiero: che vi siano due fondamentali tradizioni filosofiche occidentali, quella « platonico-cristiana » e quella che termina nell'ateismo marxista e nella società tecnologica. Per Del Noce cosmovisione platonico-cristiana e società tecnologica sono posizioni radicalmente contrarie. Egli, che non riconosce la dialettica, non pone, tra l'una e l'altra, mediazione.

« Cattolico » e « platonico-cristiano » non sono, evidentemente, la medesima cosa, nemmeno considerando che il marxismo o il positivismo possano negarle entrambi: non è nemmeno assumibile a priori che le negazioni siano univoche nell'uno e nell'altro caso.

La laicità del pensiero di Del Noce, che non usa mai categorie propriamente teologiche, potrebbe ricordare certe forme del neotomismo (per esempio quella criticata dal Gilson in Le philosophe et la théologie*), per cui la filosofia è assolutamente autonoma dalla teologia: ma Del Noce non inclina al tomismo, e meno che mai al neotomismo. Del resto questi « puri filosofi » neotomisti erano concretamente dei teologi, il che finiva di far del loro asserto una tesi teologica piuttosto che un determinato esercizio del filosofare. Del Noce sarebbe, dunque, l'esempio unico d'un pensatore cattolico che non usa mai la teologia. Vi è una sola eccezione, relativa al*

peccato originale, e proprio in quel caso la teologia che Del Noce usa non è quella cattolica (1).

Del Noce non espone mai esplicitamente il proprio pensiero: in lui non esiste la vocazione del metafisico, egli è uno storico della filosofia: per questo i suoi giudizi teorici vanno cercati all'interno dei suoi giudizi storici.

Il problema del pensiero di Del Noce si pone dunque così: se il suo giudizio sulla società tecnologica dipenda specificamente dalla sua visione « platonico-cristiana » e se esso sia trasponibile e identificabile in termini di visione cattolica della società tecnologica. Dicevamo che la difficoltà di comprendere Del Noce è che egli pone i suoi giudizi teorici in termini di giudizi storiografici. Del Noce si definisce ontologista. Ecco la sua definizione di ontologismo: « la riaffermazione dell'umanesimo dopo la critica pascaliana e la riconquista della metafisica dopo il criticismo, visto nella forma pascaliana e non in quella kantiana » (Il problema dell'ateismo, *Bologna 1970, p. 103). Il senso di questo giudizio è chiarito dal più importante dei saggi contenuti nel libro citato, il saggio su Pascal.*

Del Noce intende provare l'esistenza di una corrente di pensiero moderno diversa da quella che, a suo avviso, termina coerentemente nel marxismo. Questa corrente si articola in quattro pensatori: Cartesio, Pascal, Malebranche e Vico, di cui egli vuole stabilire la continuità e una continuità che possa essere definita come ontologismo.

Non è importante considerare qui questa tesi come ipotesi storiografica, ma come prospettiva teoretica. L'elemento comune che Del Noce cerca di ritrovare in questi pensatori è la differenza di natura tra l'oggetto intellettuale e l'oggetto sensibile, in modo che si dia discontinuità tra il primo e il secondo. Il cogito *cartesiano, il* pari *pascaliano, la saggezza divina di Malebranche e la Provvidenza vichiana sono colti e riuniti sotto questo aspetto.*

E' proprio per sottolineare la differenza di natura tra le verità intellettuali e le dimensioni sensibili che Del Noce usa la parola compromessa dalla condanna delle proposizioni rosminiane: ontologismo. Del Noce distingue l'ontologismo dall'esperienza mistica, segno appunto che si pone il problema dell'identificazione dell'oggetto della conoscenza intellettuale con Dio. Ed è da notarsi, per converso, che egli riferisce all'universalità della ragione le affermazioni agostiniane sulla sapienza che hanno invece un significato mistico ben preciso. La sapienza agostiniana non è la contemplazione delle idee, è la contemplazione di Dio. Nel testo di Agostino che Del Noce cita, la sapienza è parificata alla pietà, al culto di Dio e all'amore di Dio.

La contemplazione agostiniana è concepita nella forma dell'elevazione della mente a Dio: non abbiamo a che fare con un ontologismo filosofico ma con una nozione spirituale di Dio che include il platonismo. Il vertice della sapienza è conoscere l'eterno, cioè Dio: e il vertice della sapienza è anche il vertice dell'anima (acies mentis) *a cui Dio è presente.*

E' certo facile intendere Agostino in senso platonico: è il problema

(1) Per Del Noce il peccato originale serve ad offrire una garanzia dogmatica alla sua tesi della negatività del finito rispetto all'ideale. Da questo viene, appunto, che non è possibile una continuità razionale tra finito e infinito e dunque l'impossibilità di una teologia naturale *a creatura mundi*. Ma questo non è la conseguenza che la dottrina cattolica trae dal dogma del peccato originale.

che già dovette affrontare Tommaso. Questo fa Del Noce quando identifica la dottrina dello Juvalta sul valore e la dottrina agostiniana sulla sapienza (L'epoca della secolarizzazione, *Milano 1970, p. 69). Del Noce separa Agostino da Tommaso per reinterpretarlo in chiave neoplatonica e proporlo come l'ascendente cristiano dell'ontologismo, anzi il principio della tradizione che consente di parlare di ontologismo cristiano.*

Il discorso che così Del Noce deduce da Agostino (per cui può ritrovare in lui « la più perfetta descrizione dell'età che andiamo attraversando ») non è agostiniano. La dialettica tra saggezza e scienza non è agostiniana. Del Noce scrive che « optare per la ragione inferiore, per le cose sensibili, per il loro dominio, per il loro sfruttamento... è la scelta per il primato della scienza » sulla sapienza. I termini di sapienza e di scienza hanno assunto nel filosofo torinese un significato di contrasto. L'occuparsi delle cose sensibili, sfruttarle, è una decadenza dal piano sapienziale.

Ciò è impensabile nel biblico e cristiano Agostino, dove l'universalità del bene unifica tutta la realtà. Agostino distingue, non contrappone: ha distinto tra l'esperienza della realtà in Dio (la cognizione mattutina degli angeli) e quella della realtà nel mondo (la cognizione vespertina degli angeli).

Ma il ritorno di Del Noce al platonismo porta con sé non soltanto la diversità ontologica tra le idee e le cose, ma anche il carattere di decadenza delle cose rispetto alle idee. Sarebbe interessante poter approfondire la relazione di Del Noce con le varie forme gnostiche che cita sul piano storico (ma non definisce sul piano concettuale) nel corso dei suoi scritti; l'affermazione della negatività del finito e del reale è al fondo nei suoi giudizi storici.

Se ciò è esatto, dobbiamo dire che cultura « platonico-cristiana » significa per Del Noce la conversione del cristianesimo verso il platonismo, seguendo così non l'itinerario agostiniano, ma quello contrario.

L'ontologismo è una ripresa del platonismo, ma segnata proprio da quella nota della negatività del finito, che è caratteristica del pensiero di Del Noce.

Non vi è continuità tra il mondo della finitezza e il mondo dell'infinità. Il rapporto può essere stabilito solo con un salto qualitativo, il pari *pascaliano. Al contrario, quando ci si situa all'interno del mondo « divino », il concreto diviene giudicabile: giudicabile appunto in quanto ricondotto al divino ideale. « Ideale » e « divino » tendono a coincidere nel suo ontologismo: « divino » è essenziale come « ideale » perché, mentre « ideale » mostra che l'infinito è accessibile alla mente, « divino » sottolinea l'alterità rispetto al finito e consente di porre quella dialettica di contraddittorietà tra « ideale » e « reale » che non è nel platonismo, ma è nello gnosticismo (cioè in un pensiero che ha potuto disporre sia dell'idealismo platonico sia della nozione biblica di Dio).*

La caratteristica di Del Noce è che, partendo da una posizione niente affatto storicista, esercita poi i suoi giudizi soprattutto sul piano storico, e anzi sul piano politico. Possiamo così verificare la nostra interpretazione di Del Noce su due giudizi politici: quello sul marxismo e quello sul fascismo. Ambedue sono fondati sul medesimo tipo di distinzione, che diremmo tra la forma « ideale » e il contenuto « empirico ».

Il marxismo è per Del Noce una filosofia, anzi la filosofia in cui si

risolve tutta la linea non ontologista del pensiero
per questo, in esso Del Noce trova una contraddi
marxismo è il postulato dell'umanesimo assoluto, che
tutti gli umanesimi precedenti, liberandoli dai limiti
inclusi; dall'altro esso è una certa visione ottocentes
do, che l'umanesimo ateo marxiano ha condotto co

Sotto il primo aspetto, il marxismo è un ontolc
pone ancora il primato dell'« ideale » e del « divi
forma negativa. Seguendo e criticando il Goldman
marxismo un pari *analogo a quello pascaliano.*

Alla base del pensiero c'è una opzione: per Pas
Dio o contro Dio: per Marx, bisogna optare per
barbarie. Questa è la forza del marxismo, che Lenin
do il pensiero marxiano dalle secche del positivism
colto Croce. Per questo Del Noce riconosce all'ateis
re di filosofia e persino di religione. In questa forma
quella dialettica tra finito e infinito che è la caratte
di Del Noce.

Il marxismo è, dunque, filosoficamente potente,
te ontologista, perché è la negazione speculare dell
il testimone storico della sua validità. Ma il marxism
lo scientismo, il culto del finito, eccetera. E questo
fitta storica, cioè alla perdita della sua figura rivoluz
nella sua figura filosofica. Il marxismo degrada a
smo e, sotto questa forma, a stalinismo, cioè totalit
giudizio sul marxismo ricompare dunque la posizion
negatività del finito.

Veniamo ora all'altro giudizio politico di Del N
mo partiti: il giudizio sul fascismo. Il fascismo è l
e il completo scacco di quel socialismo rivoluzionc
critica idealistica del materialismo naturalistico e
supporre la reale posizione di Marx » (Il problema

Per Del Noce il fascismo è subordinato di fatto
no, che è da lui definito come un « solipsismo vis
qui una frattura tra forma e contenuto, tra finito e i
la perfetta negazione di ogni finitezza, perché pone il

La crisi del fascismo, in quanto figura politica
nel suo rapporto con la finitezza, cioè con i conter
deve assumere (relazioni con la monarchia, la Chiesa

Anche qui, dunque, il punto di crisi è nella di
ideale e reale. Ritorniamo alla negatività del finito.
giunge quella perfetta affermazione di religione atea
è propria di Marx. Anche se il libro di Gentile sul

(2) Le posizioni di Del Noce non sono sempre omogenee (incluso nel saggio *Il problema dell'ateismo)* scrive che solo sta della partitarietà della filosofia (cioè della rivoluzione rovesciata in una totale subordinazione della filosofia alla p litarismo marxista comincerebbe, quindi, con Stalin. Negli a sul fascismo curata da Casucci, egli fa risalire invece a Leni tere totalitario del marxismo.

sue origini hegeliane attrasse le attenzioni di Lenin sul marxismo come filosofia, il Gentile non giunse però a trascendere il puro solipsismo. Perciò se possiamo definire il marxismo dal punto di vista di Del Noce come un ontologismo rovesciato, dovremmo dire che in Gentile si dà un ontologismo troncato.

In realtà Del Noce non ci ha dato un'interpretazione del fascismo, ma un'interpretazione dell'attualismo, di cui il fascismo è soltanto la realizzazione storica e dunque la decadenza: la storia in Del Noce è sempre decadenza, è il regno in cui le idee pure, assumendo i contenuti quali necessaria mediazione con l'empirico, perdono necessariamente la loro idealità e infinità.

Il giudizio di Del Noce sul fascismo ci pare in breve il seguente: il fascismo è l'attualismo realizzato; visto che l'attualismo è solipsistico, il rapporto del fascismo con i contenuti non può essere che spurio e il confronto del fascismo con la realtà polemico e distruttivo.

*Vi è un terzo giudizio storico di Del Noce in cui si impegna l'insieme del suo pensiero: il giudizio sulla società tecnologica, che è definita come « la soppressione di una dimensione, la dimensione religiosa ». (*L'epoca della secolarizzazione, *p. 85). Superato l'ateismo marxista, ultima forma di religione, cadremmo ora nella fine dello stesso problema religioso. Definendo l'ateismo come religione. Del Noce suppone la sua accezione di religione come rapporto negativo del finito all'infinito. Che cosa è, in questa prospettiva, la soppressione della religione?*

*Del Noce ci soccorre, questa volta, con una definizione. Religione vuol dire « che c'è un ordine eterno ed immutabile di verità e di valori con cui entriamo in contatto con l'intuizione intellettuale » (*L'epoca della secolarizzazione, *p. 86). E subito dopo aggiunge: « che c'è una realtà sopraumana, per vari che siano i modi che possa essere significata ». E due righe più sotto ciò viene chiamato « rivelazione primitiva ».*

Posta la prima definizione, domandiamo se Del Noce ritenga che la società tecnologica sopprima l'intuizione intellettuale e se l'intuizione intellettuale coincida con la religione (in tal caso la religione è a un tempo indistinguibile e insopprimibile). Posta la seconda definizione, domandiamo in che senso il marxismo, pur riconosciuto come una religione, comporti « una realtà sopraumana ». E infine domandiamo se non sia contraddittorio stabilire che la comunicazione con l'« ordine eterno ed immutabile di verità » avviene mediante l'intuizione intellettuale, per soggiungere dopo che avviene grazie alla rivelazione primitiva.

Del Noce non ci dà, quindi, una definizione rigorosa di religione e di ciò che la « contraddice », cioè la società tecnologica. Ma in questa « contraddizione » noi riconosciamo semplicemente una nuova forma della sua tesi della negatività del finito rispetto all'infinito. Una posizione che è già in Kierkegaard e che Del Noce si è rifiutato di raccogliere, forse per la sua tesi storiografica che l'ontologismo è la filosofia originaria della Riforma cattolica.

Del Noce non è un pensatore dialettico e non è da lui che ci si può attendere una conciliazione tra finito e infinito, dunque una profezia di pace per il futuro: ma egli per principio non può dare un giudizio di pace nemmeno sul passato.

La posizione filosofica di Del Noce ci sembra una posizione di tipo

platonizzante, con delle inflessioni gnostiche. A parte la sua posizione personale di cattolico, nel suo pensiero la Chiesa non gioca un ruolo molto diverso da quello che essa gioca nel pensiero di Maurras. Del Noce, che è storiografo acuto, ha notato che l'ateismo marxista ha dissolto quella funzione mediatrice della religione che era caratteristica del razionalismo precedente, a cominciare da quello di Spinoza. La funzione mediatrice delle istituzioni religiose, questa antica tesi averroista, non è assente dal suo interesse per il cattolicesimo e per il suo ritorno alla tradizione (oggi più accentuato che in passato: in un articolo del 1964 sul dialogo pubblicato da Studi Cattolici, *egli si schierava su una posizione di tipo centrista).*

Del Noce è storicamente sensibile alla funzione politica del filosofo, ha un istinto del luogo strategico. Egli ha puntualmente colto la disgregazione della cultura accademica come forza storica ed ha avvertito il sorgere delle case editrici come forze culturali (donde il suo rapporto con Il Mulino *prima, con la* Rusconi, *poi: segno anche questo di un'evoluzione politica).*

Sarebbe interessante esaminare il variare delle sue posizioni pratiche. Egli ha elaborato il dialogo critico sulla sinistra cattolica (su cui ha scritto recentemente un saggio su Storia contemporanea, *dicembre 1971, n. 4), ha tentato un'interpretazione del degasperismo e del centrismo che occorre ricordare. La formula: « una Dc senza integralismo, un liberalismo senza laicismo, un socialismo senza massimalismo costituiscono un'ideologia omogenea », che ricordo di aver ascoltata da lui a San Pellegrino nel 1963, corrisponde benissimo alla posizione di De Gasperi tra il 1947 ed il 1953.*

Oggi, invece, Del Noce critica De Gasperi, proprio sotto l'aspetto in cui prima lo difendeva: « se consideriamo oggettivamente la politica di De Gasperi, prescindendo dalla sua personalità e dalle sue intenzioni, non possiamo evitare il problema se essa fosse più conforme ai dettami del papa cattolico o al "perché non possiamo non dirci cristiani" del papa laico » (L'Europa, *anno VI, n. 9, p. 94).*

Del Noce ha troppi interessi storici per non cercare di assumere il ruolo di ideologo; l'articolo che abbiamo citato si conclude con una precisa offerta alla Dc in questo senso. Tuttavia le sue posizioni culturali lo avvicinano di più alla cultura di destra, con cui intesse un dialogo efficace e al tempo stesso autonomo (cfr. su L'Europa *il suo saggio su Prezzolini).*

E' forse sul piano dei giudizi storico-politici che Del Noce si qualificherà sempre maggiormente. La polemica contro la società tecnologica può essere oggi di nuovo una main line *di cultura, anche di cultura politica. E Del Noce può qui certo esercitare un ruolo.*

Quello che ci importa notare è che il suo pensiero non può essere qualificato come cattolico, nel senso che la teologia cattolica, o anche la filosofia che è implicata nella rivelazione, ne sia una norma precisa. Del Noce ha elaborato un suo pensiero, che ha origini e forme diverse dall'orizzonte segnato dalla rivelazione in senso proprio e diretto.

[Gianni Baget Bozzo]

IL CLAMORE DI « PANORAMA » E IL SILENZIO DI DON DOSSETTI — *L'intervista che don Giuseppe Dossetti avrebbe concesso a Paolo Glisenti nello scorso aprile ha offerto un diversivo alla campagna elettorale in una direzione che fortunatamente non comportava, in questo caso, l'intervento della magistratura e della polizia.*

Pedrazzi ha scritto su Il Mulino *che si tratta di uno « pseudodossetti ». Per esperienze personali intercorse con* Panorama, *che mi ha accusato della partecipazione ad un complotto fanfaniano all'insegna del « cinque per cinque », sono portato a comprendere la tesi dell'apocrifo anche perché sostenuta da persona che ha tutti i titoli per essere bene informata. Augusto Del Noce scrive su* L'Europa *che Dossetti avrebbe dovuto pubblicamente smentire; anche Del Noce ha ragione, ma è noto che il supposto soggetto dell'intervista disdegna il giornalismo. Il suo silenzio è un giudizio globale.*

Alla vigilia della sua partenza per la Palestina, Dossetti ci riparlerebbe della Democrazia cristiana. Inoltre lo farebbe in una prospettiva e con delle ragioni opposte a quelle adottate quando egli liquidò la sua corrente politica. Dossetti disse allora che non c'era altro da fare che appoggiare De Gasperi e mandò gli attoniti dossettiani, non tanto a Fanfani, quanto a Rumor e Taviani. Ciò non gl'impedì di tornare tra i democristiani, capeggiando da cattolico indipendente la lista democristiana a Bologna, nel 1956, sotto la copertura dell'obbedienza al vescovo.

Nell'intervista a Panorama, *c'è dunque un elemento notissimo (il rifiuto che Dossetti ha fatto della Dc) e un elemento dubbio (le motivazioni addotte).*

Si potrebbe del resto obiettare allo « pseudodossetti », che la dirigenza democristiana di oggi è fatta più di ex-dossettiani che di ex-degasperiani: e che è gran parte il risultato di quella « Iniziativa democratica » di cui egli patrocinò dall'esterno la costituzione. Ma non è certo questo il problema posto dall'intervista, anche se questo è il motivo dell'interesse suscitato sulla stampa. Notiamo un fatto singolare: due anni fa Dossetti attaccò in un colpo Paolo VI, Nixon e persino Saragat, li attaccò come guerrafondai: ma fu il silenzio. Ora invece, attorno a questa intervista lanciata in tempo elettorale, ognuno ha ballato il suo rondot. *Tra i vari commenti, notiamo quello di Piero Pratesi su* Sette Giorni. *Egli ci fa sapere che Dossetti non è integralista poiché gli integralisti attaccano con Pio IX il mondo moderno e invece Dossetti attacca col Vangelo di Giovanni il mondo* tout court. *Pratesi si sbaglia: dica pure male dei cattolici antimoderni, tra cui non dimentichi di citare Péguy, Bernanos, Maritain e Blondel, ma ricordi che Dossetti critica anche il mondo* moderno. *Pratesi dice anche che la sinistra democristiana « che ebbe i suoi punti di riferimento in Vanoni, ha ascoltato la lezione degasperiana alimentandosene ». Immaginare De Mita, Marcora e Misasi che si alimentano silenziosi alla lezione degasperiana è una fantasia che mette di buon umore.*

Anche se lo « pseudodossetti » ci parla tanto della Dc è certo che Dossetti non va in Palestina solo perché l'Italia è governata dai democri-

stiani. Altrimenti, sono vent'anni che sarebbe dovuto andar via. Concediamo che è da vent'anni che si parla di questo viaggio ma è pur sempre chiaro che ciò che spinge Dossetti verso oriente, non è la situazione della politica italiana, ma la situazione della Chiesa. Qual è il giudizio di Dossetti sulla Chiesa in occidente? Il suo dissenso o almeno la sua ricerca ha certo dimensioni più integrali di quelle note: ma ciò che non comprendiamo, in chi dà severi giudizi politici o permette taciturno che vengano dati in suo nome, è il silenzio sulle ragioni di una scelta che, vista la notorietà ed il significato della persona, non può essere lasciata interamente al privato e al personale. I motivi che lo spingono ad andare in oriente possono essere i più semplici. Tanti lo hanno fatto prima di lui.

Può esistere una vocazione silenziosa a compiere atti di cui si ignora il significato: può essere che la conoscenza del significato possa e debba essere invece il vero motivo dell'atto.

Ora questo secondo caso è quello di Dossetti. Non solo da tempo la sua comunità ha messo in oriente le sue tende e ha stabilito rapporti con le comunità religiose ortodosse: ma, è come tutto un ripensamento del cristianesimo a partire dal suo cuore antico che sembra alla base del radicamento di Dossetti e della sua « famiglia dell'Annunziata » in terra palestinese. Tutto fa pensare che si tratti di un disegno maturato e preparato da tempo, il cui significato sia delineato da lungo tempo e valga come causa del gesto.

Perché in tal caso il silenzio? aggravato dal fatto che esso continua dopo che è stata attribuita a don Dossetti la convinzione che « il messaggio dello spirito non giunge più tra di noi se non deformato, filtrato dalle sovrastrutture che noi stessi abbiamo interposto tra noi e la verità »?

Tra le frasi di questa « intervista » (certo sorprendente, salvo nella parte che riguarda il partito democristiano) ve n'è una rimarchevole: « Sì, forse non badammo troppo alla storia. E' una colpa? ». Qui mi domando se don Dossetti avvallando quest'affermazione si ricorda che professa una religione che è tutta legata al fatto storico, intramezzata ad esso: e che la sua stessa scelta palestinese non è una decisione escatologica, ma una decisione storica, storicamente motivata.

Ciò può implicare anche una precisa teologia sui rapporti tra cristianesimo e storia, ma chi può dedurla da questa rapida battuta?

Ciò che invece ci pare più fondato è l'affermazione che la salvezza viene dall'oriente, anche se qui dobbiamo ricorrere al samizdat *personale (secondo l'altra felice espressione di Pedrazzi). In questa linea culturale, Dossetti oggi non sarebbe il solo. E' inutile ricordare quali importanti filoni della filosofia contemporanea riprendano la tematica nietzschiana e la conducano a una via che termina ad oriente: basta pensare alla filosofia heideggeriana. Oggi questa cultura si propone in Italia come cultura neotradizionalista.*

Ma anche su questo punto Dossetti tace. E tace in ragione dei suoi stessi presupposti. Il silenzio e l'indifferenza all'opinione, braccio secolare della storia, sono in lui elementi di principio. Ma per chi come noi crede invece alla civiltà della parola e non a quella del silenzio, il silenzio là dove la parola è richiesta pare sconcertante.

[Gianni Baget Bozzo]

UN PASSO AVANTI RISPETTO ALLA « HUMANAE VITAE »? — *Il 26 aprile 1971 la sacra congregazione del clero emanava un documento con cui si conchiudeva il cosidetto « caso Washington », cioè una controversia canonica tra il cardinale O' Boyle, arcivescovo di Washington, e diciannove suoi preti, che erano stati da lui limitati, in gradi diversi, nell'esercizio del sacro ministero perché nel loro ministero pastorale non si conformavano all'insegnamento dell'enciclica* Humanae vitae *del papa Paolo VI.*

Il 21 luglio 1970 questi avevano indirizzato alla Santa Sede, per mezzo del loro rappresentante reverendo Giuseppe Byron, un appello motivato dal fatto che in due anni il conflitto tra il loro dissenso e la posizione dell'ordinario non aveva ricevuto una soluzione canonica dalla conferenza episcopale degli Stati Uniti. Nel frattempo essi avevano pubblicato uno Statement of conscience *(dichiarazione di coscienza) contro l'interpretazione letterale dell'enciclica nel senso della proibizione assoluta di tutti i mezzi anticoncezionali, che fu riportato da molta parte della stampa.*

La sacra congregazione del clero fu incaricata di occuparsi del caso e avviò una procedura per stabilire un arbitrato « leale e imparziale », come chiedevano i suddetti sacerdoti, i quali avevano asserito che non erano state osservate le norme canoniche prima dell'imposizione delle penalità. Si trattava dunque essenzialmente di una questione canonica, non di un nuovo studio e giudizio sulla morale liceità degli anticoncezionali.

La procedura fu accettata dalle due parti in causa, e in due settimane di trattative la questione fu conchiusa. La conclusione a cui si pervenne concordemente fu che, secondo l'attuale legge della Chiesa, non esisteva un caso canonico contro le procedure seguite dal cardinale Patrizio O' Boyle. Concluso così il lato canonico ed essenziale, i rappresentanti dei sacerdoti convocati a Roma si offrirono per collaborare alla ricerca di una soluzione pastorale della questione. La congregazione si trovò d'accordo che, nel caso presente, non era implicato un processo giudiziario o strettamente teologico, ma una revisione amministrativa.

L'esito di questo secondo studio fu l'emanazione di alcuni provvedimenti, che consistevano nel ribadire alcuni principi teologici e pastorali circa il magistero, la coscienza e la pratica pastorale nell'applicazione dell'insegnamento della citata enciclica.

La rivista Il Regno, *nel numero del 1 aprile 1972, pubblicò per intero il documento della congregazione sotto il titolo:* Un passo avanti rispetto all'Humanae vitae, *e molti quotidiani si gettarono con avidità sul ghiotto boccone, che faceva notizia e vellicava i fautori della morale larga e laica. La suddetta rivista, in un cappello che premetteva al documento, dichiarava: « Il comunicato ufficiale definisce la contraccezione come " oggettivamente cattiva ", ma non " intrinsecamente immorale ", come fa la* Humanae vitae ».

Questa è stata la pista su cui si misero a correre i quotidiani con titoli

senzazionali: « Pillola secondo coscienza » (Corriere della Sera), *« Nuova linea della Chiesa sul problema delle nascite »* (Gazzetta del Popolo), *dando al provvedimento un carattere e un'estensione che non aveva affatto.*

La « revisione amministrativa » della congregazione consisteva nel formulare alcuni principi teologici generali, che si devono applicare rettamente anche in questa materia.

Eccoli.

Magistero — *1) Il magistero ordinario, cioè il papa e i vescovi nelle loro chiese locali, ha il dovere e la responsabilità di insegnare in materia di fede e di morale. 2) In virtù dell'ufficio pastorale che gli è proprio, è dovere e responsabilità del vescovo nella sua chiesa locale di istruire i suoi sacerdoti nei loro ministeri pastorali della predicazione, dell'insegnamento e della direzione spirituale. 3) L'enciclica* Humanae vitae, *che dichiara, senza ambiguità né dubbio né esitazione, la malizia oggettiva dell'atto anticoncezionale, è un'espressione autentica di questo magistero e si deve intendere in accordo con la tradizione dogmatica della Chiesa circa l'assenso dovuto al magistero ordinario (cfr.* Lumen gentium, *n. 25). 4) Si ritiene che coloro che ricevono poteri canonici in una diocesi, intendano comunicare questo insegnamento, secondo le norme tradizionali della Chiesa, a coloro che sono affidati alla loro cura.*

Coscienza — *1) La coscienza è il giudizio pratico o il dettato della ragione col quale uno giudica che cosa debba essere fatto, qui e ora, in quanto è bene, e che cosa debba essere evitato, in quanto è male. 2) Nella luce di quanto detto prima, il ruolo della coscienza è quello di un dettato pratico, e non di maestro di dottrina. 3) La coscienza non è una legge in se stessa, e nel formare la propria coscienza si deve essere guidati dalle norme della morale oggettiva, incluso l'autentico insegnamento della Chiesa (cfr.* Gaudium et spes, n. 50). *4) Le particolari circostanze che intervengono in un atto umano oggettivamente cattivo, mentre non possono trasformarlo in oggettivamente virtuoso, possono renderlo « incolpevole o meno colpevole o soggettivamente difendibile » (per il testo completo di questa citazione cfr.* Human life in our Day, *pastorale collettiva della gerarchia americana, 15 novembre 1968, p. 12). 5) Nel giudizio conclusivo, la coscienza è inviolabile e nessuno può essere forzato ad agire in maniera contraria alla propria coscienza, come attesta la tradizione morale della Chiesa (cfr. testo citato, pagina 14).*

Pratica pastorale — *1) Nel compito della direzione delle persone sposate, sia dentro che fuori del confessionale, il consigliere pastorale può imbattersi in un problema che riguarda la pratica della contraccezione. Il consigliere è obbligato in coscienza a seguire i principi precedentemente ricordati, tenendo conto della prudenza pastorale e della verità dottrinale, richieste per guidare la persona o le persone che lo consultano. 2) Mentre il consigliere ha l'obbligo di dare un giudizio oggettivo sui dati presentatigli, egli non dovrebbe troppo rapidamente presumere, da una parte, la completa innocenza né, dall'altra, un deliberato rifiuto dei comandi divini dell'amore, nel caso di una persona che stia onestamente tentando di condurre una vita di buon cristiano (cfr.* Sex in Marriage, Love-giving, Life-giving, *archidiocese of Washington, 1968, p. 2, n. 2). 3) Una sana pratica pastorale è sempre fondata sulla fede solida nella misericordia di Dio e nel potere*

fortificante di Cristo, ma anche sulla necessità e sulla disponibilità della grazia divina, che rende capace ogni persona, aperta alla grazia e fedele ai sacramenti — che sono i canali della grazia di Dio — a perseverare nell'amicizia di Cristo in tutte le crisi morali (cfr. Giov. XV, 5; 2 Cor. XII, 9; Humanae vitae, *n. 20; Tommaso d'Aquino,* Summa Theologica, *I-II, q. 109, a. 6, 2).*

Il documento termina poi con una calda esortazione all'accettazione dei provvedimenti presi e al ristabilimento della pace e della concordia nell'archidiocesi.

Il punto che si prestò alle errate interpretazioni giornalistiche fu il quarto, relativo alla coscienza. *Su questo punto si imbastirono le illazioni più capziose e assurde, alterando talora il testo stesso del documento, come fece* Il Regno, *la cui direzione perciò è la prima responsabile dei travisamenti avvenuti: ciò è tanto più deplorevole in quanto la rivista è diretta da religiosi, e quindi fa testo presso la stampa neutra.*

Per fare qualche esempio, il Corriere della Sera, *nel numero del 6 aprile, sopra il titolo già riferito, riportava quello del* Regno *e l'articolista così conchiudeva: « Ora essi [i coniugi] sanno, per il giudizio pronunciato dal competente dicastero vaticano, che la contraccezione, pur essendo oggettivamente* cattiva *non* è intrinsecamente immorale. *Ed è questo il passo avanti, rilevato dai teologi, rispetto all'*Humanae vitae ».

Notiamo, per inciso, che il dicastero vaticano competente nella questione della contraccezione non è precisamente la congregazione del clero, ma la congregazione per la dottrina della fede, che deve tutelare l'ortodossia della fede in tutta la Chiesa.

Questa questione infatti, anche se non riguarda direttamente la rivelazione, indirettamente vi è connessa. Scrive a tal proposito papa Paolo VI: « Nessun fedele vorrà negare che al magistero della Chiesa spetti di interpretare anche la legge morale naturale... Conformemente a questa sua missione la Chiesa ha sempre dato — e più ampiamente nel tempo recente — un coerente insegnamento sia sulla natura del matrimonio sia sul retto uso dei diritti coniugali e sui doveri dei coniugi » (Humanae vitae, *n. 4).*

Il documento della congregazione del clero, nel numero citato, parlava di « atto umano oggettivamente cattivo » il quale « mentre non può essere dalle circostanze trasformato in oggettivamente virtuoso » può però da queste essere reso « incolpevole o meno colpevole o oggettivamente difendibile ». Nient'altro! Ed è la dottrina comune, sempre insegnata nei trattati di morale. Di nuovo non c'è che la frase « soggettivamente difendibile », ripresa dalla pastorale collettiva dell'episcopato nord-americano del '68, la quale suppone che il soggetto sia in buona fede, cioè nello stato di ignoranza incolpevole.

Sulla Gazzetta del Popolo *di Torino del 12 aprile 1972, il padre Nazzareno Fabbretti, cadendo nella trappola tesa dai redattori del* Regno *col loro titolo capzioso, dopo una premessa — tutta da dimostrare — che « moltissime encicliche sono giustamente superate, nella storia, dall'evoluzione psicologica, sociale e religiosa dei popoli », riportava il punto sopra citato del documento, qualificandolo « verbalmente ancora bizantino » ma tuttavia « sufficientemente chiaro », e così lo commentava: « Questo significa, in forza del primato della coscienza, che, in caso di conflitto motivato e non capriccioso fra coscienza e norme disciplinari della Chiesa in materia mo-*

rale, la coscienza deve aver sempre la meglio, facendo soggettivamente buono un atto oggettivamente cattivo ».

Il giorno dopo, il sottoscritto presentava alla direzione del giornale una rettifica che, purtroppo, venne pubblicata soltanto dodici giorni dopo (effetto dell'accelerazione della storia?) mutilata delle motivazioni che davano forza al discorso e sfigurata in modo indecente. Avendo fatto le mie rimostranze alla direzione del giornale senza riceverne soddisfazione, sono costretto a riportare qui le mie motivazioni, che pongo fra virgolette: « Anzitutto, lei chiama norme disciplinari della Chiesa *dei principi che sono di legge naturale (cfr.* Humanae vitae, *n. 4), che cioè proibiscono di abusare del matrimonio a scopo di erotismo, impedendo l'effetto naturale dell'unione. Lei pensa forse che l'espressione dell'amore coniugale sia superiore a questa legge di natura. Ciò non è conforme all'insegnamento del secondo concilio Vaticano, che dice espressamente: "Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole"* (Gaudium et spes, *n. 50). Se fosse vero ciò che è creduto da molti, e forse anche da lei si pensa, si dovrebbe ammettere la liceità anche del concubinato, dove pure ci può essere un profondo amore tra uomo e donna.*

Le pare dunque che il documento in questione segni una nuova linea *nella morale matrimoniale cattolica? O non è invece il tradizionale insegnamento lucidamente esposto da Tommaso d'Aquino e seguito da tutti i trattatisti cattolici? Tommaso c'insegna che v'è una grande differenza tra l'obbligazione proveniente dalla coscienza retta e l'obbligazione proveniente dalla coscienza erronea. Mentre la prima obbliga* per se, *ossia per la sua intima e piena concordanza con la legge divina, ed è assoluta, la seconda obbliga solo* per accidens, *ossia condizionatamente al perdurare dell'errore mentale: il quale però è augurabile che cessi al più presto per dar luogo alla verità e alla piena conformità — formale e materiale — con la legge.*

« Bisogna ricordare a questo proposito che buona fede *è sinonimo di ignoranza incolpevole. Ma c'è pure una* ignoranza colpevole, *ed è quella di chi vuole sistematicamente ignorare l'insegnamento della Chiesa o lo attinge a fonti inquinate o non lo cura affatto.*

« Tommaso, trattando del valore della coscienza erronea, pone una duplice domanda: 1) La coscienza erronea precipiente obbliga? *2)* La coscienza erronea scusa sempre da peccato? *Alla prima domanda risponde: — Sì, sempre! Ma davanti alla seconda distingue: La coscienza invincibilmente erronea scusa da peccato, quella vincibilmente erronea non scusa; rimane cioè la responsabilità* in causa *dell'errore voluto o accettato supinamente.*

« Dire che "la coscienza deve aver sempre la meglio, facendo soggettivamente buono un atto oggettivamente cattivo », nel caso della coscienza colpevolmente erronea è falso. Nel caso invece della coscienza erronea incolpevolmente, i teologi parlano di peccato materiale *(non formale, e quindi senza colpa morale): dire senz'altro che tale atto sia buono soggettivamente, è discutibile.*

Se si tratta di errore circa i dieci Comandamenti (obblighi di legge naturale, ovvii e obbliganti per tutti gli uomini in genere) e circa le ovvie obbligazioni del proprio stato, l'errore, nei casi ordinari, si presume vincibile; solo in casi anormali il soggetto potrebbe pensare di far bene, e quindi farebbe un atto soggettivamente buono. Negli altri casi egli avrà per lo meno il dubbio, che lo obbliga ad istruirsi meglio.

« Per fare un commento oggettivo al documento romano — poiché qui non si tratta di un suo *problema di coscienza, e quindi il* soggettivo *dovrebbe esularne — lei avrebbe dovuto mettere in rilievo anche ciò che nel documento è detto poco prima: "Il ruolo della coscienza è quello di un dettato pratico, e non di maestro di dottrina. La coscienza non è una legge in sé stessa; e nel formarsi la propria coscienza si deve essere guidati dalle norme della morale oggettiva, incluso l'autentico insegnamento della Chiesa" che — aggiungo io — non è sempre necessario sia* ex cathedra, *cioè munito dell'infallibilità dogmatica ».*

Padre Fabbretti aveva però asserito, all'inizio del suo articolo, che la recente decisione della congregazione del clero « nasce innanzi tutto da una pressione dell'opinione pubblica », e perciò egli la chiamava « rivoluzionaria », anche se « a rigore, non rappresenterebbe affatto la rivoluzione che alcuni sostengono ». Perciò io gli rivolsi la domanda: Ma, insomma, c'è o non c'è questa rivoluzione?

Aggiungevo: « Mi pare che l'ambiguità della sua affermazione derivi da non aver badato che la decisione del dicastero romano non è di natura dogmatica, ma disciplinare. Che tale decisione non sia frutto della pressione dell'opinione pubblica è provato dal fatto che la congregazione del clero ha dato piena ragione al cardinale O' Boyle... Il documento in questione precisa inoltre che « almeno due [dei sacerdoti indisciplinati] non appartengono più all'archidiocesi di Washington e alcuni altri avevano o hanno già abbandonato l'esercizio del sacerdozio o avevano perduto il loro status *nell'archidiocesi per motivi diversi da quelli della controversia che ha provocato l'appello a Roma ».*

« Particolari interessanti, che lei avrebbe dovuto porre in risalto per la retta informazione dei lettori. Però, da quando in qua la morale evangelica è modificabile sotto la pressione dell'opinione pubblica? Accetta lei dunque una morale evoluzionistica, peggiore di quella esistenzialistica, pure rifiutata dal magistero ecclesiale? ».

Nella sua replica — pubblicata accanto alla mia rettifica deformata — il mio contraddittore citava il « caso Franzoni », per dimostrare che l'opinione pubblica obbliga talora la gerarchia « a silenzi o ripensamenti di fatto provvidenziali sul piano disciplinare », ma dimenticava che in questo caso disciplinare specifico furono ridotti al silenzio e al ripensamento appunto i 19 preti contestatori del cardinale O' Boyle.

Egli aggiungeva: « I testi del magistero sui diritti dell'opinione pubblica sono sufficientemente espliciti, sia in Giovanni XXIII sia in Paolo VI: c'è addirittura un documento conciliare sui mezzi di comunicazione, intesi, appunto, a formare una giusta opinione pubblica ».

E' pericoloso citare a braccia dei documenti che sono di dominio pubblico. Proprio il « decreto conciliare sugli strumenti di comunicazione sociale » lamenta « i danni che troppo spesso il loro cattivo uso ha già recato all'umanità » (n. 2).

E' perciò che il concilio intervenne su questo argomento, che, di per sé, non sarebbe stato di sua specifica competenza. E quindi ammonisce: « Per usare rettamente di questi strumenti occorre che tutti quelli che accedono ad essi conoscano la dottrina morale e l'applichino, in questo settore, integralmente » (n. 4). Penso che qui si parli di morale cristiana cattolica, non di morale evoluzionistica o laicistica.

Dopo aver affermato « il diritto all'informazione su quanto, secondo le rispettive condizioni, si addice alle persone, così singole come associate » il decreto aggiunge: « Tuttavia il retto esercizio di questo diritto richiede che la comunicazione, nel suo contenuto, risponda sempre a verità e, nel rispetto della giustizia e della carità, sia integra » (n. 5).

Il decreto conciliare presuppone quindi che chi tiene in mano questi mezzi non abbia paura del confronto leale e democratico delle idee e delle opinioni, e abbia l'onestà professionale di non deformar il pensiero altrui a scopo polemico.

Padre Fabbretti, nella sua replica, scriveva ancora: « Non vedo perciò nulla di disonorevole nel fatto che qualche volta la gerarchia, o il magistero, abbiano riflettuto più a lungo, prima di prendere una decisione autoritaria e inappellabile, nei confronti di quei fedeli che formano appunto, come possono, l'opinione pubblica, *e al servizio dei quali — sarebbe bene non dimenticarlo — sono destinati la gerarchia e persino i più illustri moralisti, non viceversa ».*

Tutto chiaro, tranne il dubbio se tra i più illustri moralisti il mio illustre contraddittore ponga se stesso — che innegabilmente passa oggi tra le grandi firme di quotidiani e riviste — o il povero sottoscritto, la cui firma viene messa abusivamente sotto una prosa che non è più da lui riconoscibile come sua.

Fuori scherzo, mi pare che l'autorità religiosa che ha emanato la Humanae vitae, *non solo ha riflettuto a lungo, ma ha consultato molti rappresentanti delle varie categorie di persone intressate al problema — genitori, medici, sacerdoti, psicologi e sociologi — e qualche cosa di simile ha fatto la congregazione del clero nel « caso Washington ». Si legge infatti nel suo documento: « Si è costatato che i rappresentanti dei sacerdoti, di fatto, non avevano visto la documentazione che, lungo il corso degli eventi, era stata raccolta sia nell'archidiocesi e sia dalla presidenza della conferenza episcopale degli Stati Uniti.*

Tuttavia la congregazione mise a completa disposizione dei rappresentanti dei sacerdoti tutto il materiale in suo possesso per uno studio accurato. La conclusione di questo studio, compiuto dai delegati dei sacerdoti, fu che, secondo l'attuale legge della Chiesa, non esisteva un caso canonico contro le procedure seguite dal cardinale O' Boyle ».

Infine, alla mia precisa domanda: Vorrebbe, per favore, indicarmi qualcuna delle « moltissime encicliche giustamente superate »? Padre Fabbretti rispose: « Quanto alle encicliche superate dall'evoluzione della realtà, il mio concitato contraddittore le conosce meglio di me. Mi ci vorrebbe troppo spazio per elencarle, ma non ce n'è bisogno. Mi limiterò a citare il Sillabo *di Pio IX, un documento che ha appena un secolo di vita. Che cosa di più superato del* Sillabo, *oggi? E non per opera dell'*opinione pubblica *generica, ma del concilio, cioè ad opera dello stesso magistero ».*

Ma, caro padre Nazzareno, lei sa meglio di me — o dovrebbe saperlo — che il Sillabo *non è un'enciclica, ma uno schematico elenco « complectens praecipuos nostrae aetatis errores, qui notantur in Allocutionibus consistorialibus, in Encyclicis aliisque apostolicis Litteris SS. D.N. Pii P. IX».*

Alcune encicliche si potranno forse dire superate nel senso che, essendosi presentate nuove situazioni, l'autorità religiosa le ha dovute affrontare,

integrando i documenti precedenti con i nuovi, gli uni e gli altri però derivati dagli stessi principi. Così, ad esempio, la Rerum novarum *è stata integrata dalla* Quadragesimo anno, *dalla* Mater et magistra *e dalla* Populorum progressio. *Se la prima fosse veramente superata, dovremmo dire che molte delle rivendicazioni sociali degli operai, dichiarate giuste da Leone XIII, oggi non sarebbero più tali, e che lo stesso concetto di giustizia sociale sarebbe solo un ricordo storico.*

Quanto al Sillabo, *fin dalla sua pubblicazione fu ripudiato dai laicisti, perché colpiva in pieno le loro posizioni mentali, e perciò l'hanno presentato sui loro giornali come la condanna della civiltà moderna. Niente di più falso! In realtà, la Chiesa non poteva condannare una civiltà sorta sotto il segno del cristianesimo, e che solo in paesi cristiani aveva potuto svilupparsi. Il* Sillabo *non fu che una difesa della Chiesa dall'invadenza laicistica di molti stati del '700 e dell'800, dalla libidine di strapotere dei Re Soli e dei Re Sagrestani, dal gallicanesimo e dal giuseppinismo.*

Esso contiene pure alcune formulazioni generali, come la condanna della teoria del non-intervento *(n. 63) e della ribellione alla legittima autorità statale (n. 64); l'esigenza dell'unica religione dello Stato nei paesi cattolici (n. 77) e la proibizione del culto pubblico delle altre religioni in questi stessi stati (n. 78).*

Ma osserviamo: 1) La teoria del non-intervento *— di cui si fa beffe ogni giorno il mondo sovietico — è stata causa del soffocamento dei moti di liberazione dell'Ungheria, della Polonia, della Germania Orientale e della Cecoslovacchia in questi ultimi anni. E non è essa pure violata spesso dagli stessi stati democratici con i mille intrighi che suscitano le guerre nei paesi minori? 2) Quale stato, legittimamente costituito, ammette la disobbedienza e l'insurrezione di suoi sudditi? Anche lo stato moderno più liberale ha i tribunali e le carceri per chi crea il disordine nella nazione. 3) Quanto all'unica religione di Stato, se oggi non è più di moda nelle costituzioni e nei codici civili, tuttavia questo concetto dell'unità religiosa dei popoli è ripresa oggi su più vasta scala dal fatto dell'ecumenismo, che ha di mira in primo luogo l'unità religiosa dei cristiani e, secondariamente, di tutti i popoli della terra. Del resto, tracce di questa religione di stato si hanno ancora in certi paesi protestanti, dove il re o la regina non possono essere cattolici. Anche il codice italiano parla ancora di « culti ammessi » (art. 83) che, a differenza del culto cattolico, non godono lo stesso favore delle leggi: se ne ha un riscontro negli articoli 7 e 8 della Costituzione, la quale pure « garantisce la professione pubblica di ogni fede religiosa, la sua propaganda e il suo culto privato e pubblico, purché non si tratti di riti contrari al buon costume » (art. 19) 4) Se oggi pare soverchia restrizione la proibizione del culto pubblico per le religioni diverse dalla cattolica nei paesi cattolici, bisogna però tener conto di due fatti:* a) *che ai tempi di Pio IX le nazioni cattoliche avevano un numero minimo di acattolici (tranne la Polonia, che aveva una notevole quantità di ebrei), anche se vi potevano essere molti indifferenti o non-praticanti;* b) *che ancor oggi tale libertà di culto pubblico — benché sancita nella legislazione — è praticamente coartata e ridotta al minimo in molte nazioni che si considerano civili e i cui rappresentanti siedono nell'assemblea dell'Onu e persino nel consiglio di sicurezza.*

Il Vaticano secondo non ha affatto dichiarato superato il Sillabo, *per-*

ché ciò che era errore un secolo fa non può essere diventato verità oggi. Se il concilio avesse fatto ciò, avrebbe sancito anche la relatività dei suoi pronunciamenti, sicché colui che oggi ritiene superata un'enciclica emanata solo quattro anni fa, domani potrebbe, con la stessa facilità, dichiarare decaduti tutti i documenti conciliari in base all'evoluzione della realtà sociale.

Ma torniamo al fondo della questione. Si comprende l'accanimento degli organi laicistici contro quest'enciclica che — pur recependo le giuste difficoltà della vita familiare moderna e ponendo perciò chiaramente il principio della « paternità responsabile » (questo è stato il vero passo avanti) — ha saputo segnare con tanta saggezza i limiti del « libito e del lecito » nella pratica matrimoniale, secondo lo spirito evangelico.

Quelli che insistono tanto sull'amore coniugale, rapportandolo quasi unicamente all'unione dei corpi, fino a sacrificare ad esso la prima finalità del matrimonio — che è quello di formare una famiglia e di perpetuarsi nei figli — meditino bene ciò che la costituzione Gaudium et spes *dice a questo riguardo (nn. 46-52) e vedranno che sono fuori strada. La stessa teologia post-conciliare più autorevole è sulla linea del concilio. Mi permetto di citare un teologo della corrente più avanzata: « Paolo generalizzava l'ideale dell'astinenza totale [dall'uso del matrimonio], considerandolo addirittura come una possibilità positiva per gli sposi cristiani... E' chiaro inoltre che Matteo considerava l'astinenza completa come una possibilità in seno al matrimonio stesso, giacché ha collegato direttamente il passo che si riferisce a "quelli che si sono fatti eunuchi da sé in vista del regno dei cieli" (XIX, 12) con quello relativo all'indissolubilità del matrimonio». (E. Schillebeeckx* Il matrimonio, realtà terrena e mistero di salvezza, *Paoline, 1968, pp. 178, 206).*

Insistendo troppo sulla necessità del rapporto coniugale come espressione dell'amore, si rischia di indulgere a quell'« erotismo » che il concilio condanna espressamente (n. 49), e si finisce col giungere, di concessione in concessione, a legittimare tutti gli abusi del matrimonio (dall'onanismo ai contracettivi) benché sia provato e documentato da medici e genetisti che tali abusi sono dannosissimi ai coniugi stessi, e specialmente alla donna e all'eventuale prole futura.

La Gazzetta del Popolo, *nel suo numero del 18 gennaio 1970, in seconda pagina, documentava i danni della pillola Pincus in un lungo articolo dal titolo* Dopo vent'anni di pillola nasceranno dei mostri? *al quale poneva come sottotitolo: « Non vogliamo più essere le cavie del sesso » sostiene nel senato americano un comitato di donne. Cancro, diabete, arteriosclerosi, mutamenti genetici: questi i terribili pericoli ».*

Chi scrive, mentre si agitava febbrilmente sulla stampa tale problema e gli specialisti chiamati a consulto nella commissione pontificia approfondivano l'argomento sotto ogni punto di vista, non ebbe mai il minimo dubbio che il papa attuale potesse modificare la chiara e decisa enunciazione di Pio IX nella Casti connubii: *« Qualsivoglia uso del matrimonio, in cui per l'umana malizia l'atto sia destituito della sua naturale virtù procreatrice, va contro la legge di Dio e della natura, e coloro che osino commettere tali azioni si rendono rei di colpa grave ».*

Notiamo la frase « osino commettere », che implica la piena conoscenza dell'intrinseca malizia di tali azioni, e perciò l'assenza della buona fede, che potrebbe renderli soggettivamente incolpevoli o meno colpevoli o sog-

gettivamente difendibili, finché dura tale buona fede, ossia ignoranza involontaria.

Dobbiamo però essere grati al sommo pontefice che, per un senso di squisita carità verso i coniugi — e specialmente verso il sesso gentile — si preoccupa di far loro evitare quegli abusi che, se soddisfano lo sfrenato erotismo dell'uomo, sono nello stesso tempo un gravoso scotto pagato dalla donna indifesa, e indica la via giusta per attuare quella paternità responsabile, che è segno vero di progresso umano.

[Tiburzio Lupo]

IL « LESSICO FAMILIARE » DI DON GIULIO GIRARDI E LA TEOLOGIA POLITICA — *La letteratura teologica più recente si è posta il compito di fornire altri aspetti al contenuto della teologia. Se la teologia, nella accezione classica, rappresenta un'attività speculativa e sistematica avente per oggetto Dio e l'uomo, fondata sulla rivelazione e costruita secondo il metodo della filosofia, allora essa, necessariamente, subisce, nelle diverse fasi storiche, la sollecitazione che, ad un tempo, le viene da una più profonda comprensione della Parola di Dio e dai nuovi indirizzi che assume la filosofia. Il rapporto tra la teologia, che misura il progresso nell'apprendimento razionale delle verità di fede, ed i risultati della meditazione filosofica è venuto acquistando un valore dialettico che era sconosciuto, ad esempio, a Tommaso, fermo ad un uso strumentale della filosofia.*

La crisi della teologia nel basso medioevo può essere imputata anche alla insussistenza di questo rapporto dialettico che ha finito con lo spingere la teologia in una zona di passività che al più consentiva un ripiegamento della riflessione su se stessa ma ne riduceva l'attitudine allo sviluppo. Il tentativo compiuto dall'Umanesimo non riusciva in una rivalutazione del ruolo dinamico e progressivo della teologia ma dava luogo ad una netta separazione tra filosofia e teologia. Sarà necessario un lungo cammino delle due discipline prima che la separazione potesse essere trascesa nel rapporto dialettico. Da parte della filosofia, si dovrà giungere al capovolgimento dell'idealismo hegeliano, iniziato da Feuerbach e condotto a conclusione da Marx, per vedere da un lato il tramonto della metafisica legata al « pensiero » come soggetto tradizionale e dall'altro il recupero dell'uomo, dell'individuo concreto come soggetto autentico della filosofia che, per ciò stesso, diventava filosofia della prassi, cioè, filosofia politica.

Dire però che dalla filosofia politica sia nata la teologia politica come risposta cristiana, è dire certamente troppo perché la teologia si appoggia alla fede come fonte primaria di ispirazione. Diciamo, dunque, che nessun autentico sviluppo della teologia è mai venuto alla luce senza che all'interesse dell'uomo si aggiungesse l'azione dello Spirito.

L'epoca di tale unione costituisce, nella storia del progresso teologico, il periodo della sua forza e della sua fortuna; i periodi della scissione ci

hanno, invece, fatto conoscere tante pagine vuote. Ora quel che attiene alla teologia politica, in realtà, procede dall'approfondimento del rapporto tra Nuovo e Vecchio Testamento, tra Chiesa e Israele, tra Corpo Mistico e Popolo di Dio. Un insieme di argomenti che sono invero immediatamente collegati alle parole stesse del Cristo: « Non crediate che io sia venuto ad abolire la legge ed i profeti; non sono venuto ad abolire ma a perfezionare. In verità vi dico: non passeranno il cielo e la terra senza che un solo iota o un solo apice della legge o dei profeti sia compiuto » (Matteo V, 17-18). Questa attività di perfezionamento del Cristo ha una sua visibilità storica; ha come fine il riprodursi nella luce più spirituale del Vangelo della realtà collettiva, nelle sue dimensioni politiche e sociali, del Popolo di Dio così come Israele l'aveva interpretata.

Perché si giunga a questa rifusione, occorre una alta intensità di autocoscienza. Ma la Chiesa, illuminata e suscitata dalla Parola, è per maturare questo ulteriore passo innanzi che testimoni una compresenza del Vecchio nel Nuovo Testamento, di Israele nella Chiesa, affinché si compia il processo dall'Israele teocentrico alla Chiesa teandrica.

A questa prospettiva di avanzamento è legata la teologia politica. Essa rappresenta il segnale d'avvertimento di questo frutto che la Chiesa porta con sé nella sua crescita: la maturazione storica dell'inserimento di Israele nella realtà della Chiesa, che si fa nuova in virtù di questa presenza.

Tuttavia questo primo apparire della teologia politica dimostra che si sta ancora cercando una via d'uscita dall'indistinto e dal generico. Un primo utile approccio ci appare una determinazione più convincente della ecclesiologia, tutt'ora parimenti indeterminata per quel che investe la realtà storica definita. Ci può soccorrere per questo l'intuizione del Bonhoeffer, ammesso si possa ricondurre ai prolegomeni di una teologia politica, il quale sembra accostarsi al significato più reale di Chiesa che, essendo il luogo della integrale presenza del divino nell'umano, è, per ciò, anche quello della realizzazione e della consumazione della storia: « La Chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio » (Resistenza e resa, *p. 216), parole che potrebbero essere poste a suggello della soluzione offerta da T. Moro nell'*Utopia, *una volta tolto di mezzo il senso parabolico che ne vela il messaggio. Curiosamente, infatti, l'*Utopia *è un singolare esempio di teologia politica perché coglie, per la prima volta, in modo lucido e netto, il nesso che intercorre tra i principi di fede, giunti nel contesto del racconto moreano a consapevolezza razionale, e l'assetto istituzionale di una comunità umana.*

Ciò dimostra l'effettiva possibilità di trascendimento della politica, intesa in senso pagano come luogo di scontro tra forze storiche, e ne sottolinea l'appartenenza ad un campo d'azione subordinato che nella storia porta una carica di incisività costantemente minore. Si vede come, in tal maniera di considerazione, la teologia politica potrebbe recare in atto una profonda innovazione giovando alla identità della Chiesa costituita da Cristo non solo come alternativa al mondo (e questo è il concetto tradizionale che ci portiamo dietro) ma anche come realtà animatrice, per un verso, dal procedere della storia mentre, per l'altro, assorbe e trasfigura le tensioni ideologico-politiche che nel suo corso si creano. Ma coloro che si occupano di teologia politica sembrano più sorretti da uno sprigionarsi di impulsi che dalla pacatezza di un pensiero maturo: non sembrano legati a quelle condi-

zioni di sviluppo teologico, qui appena accennate, che tuttavia il loro impegno rende di natura obbligatorie.

Ciò rende i loro assunti vacillanti e fluttuanti tra affermazioni che vorrebbero essere esaustive e sincere denuncie di incertezza in cui è riscontrabile l'avvertenza del pericolo per questo cacciarsi avanti talvolta senza orientamento. Così J. Moltmann si rivela molto più consapevole delle conclusioni a cui la teologia politica non dovrà giungere, mentre non sembra cogliere appieno il senso delle idee che possano fornire verità ed interesse alle riflessioni di teologia politica. Di un suo saggio citiamo due passi in cui è visibile la sproporzione tra la definizione di teologia politica: « teologia politica vuole piuttosto indicare il campo, l'ambiente, lo spazio, la scena nella quale deve consapevolmente operare la teologia cristiana del tempo moderno » (Critica teologica della religione politica, *in « Una nuova teologia politica », p. 17) ed i suoi contenuti di cui l'autore offre una enunciazione solo al negativo: « La teologia politica... non dovrebbe risolvere la fede cristiana in politica, né il cristianesimo in umanesimo. Se volessimo in pratica porre l'uomo al posto del cristiano, dovremmo anche in teoria porre la natura umana al posto del divino. Se volessimo trasformare la religione in politica... la politica dovrebbe diventare la nostra religione... La divinizzazione della politica è una superstizione »* (op. cit., *p. 60).*

Non diversamente implica un progredire verso il meglio la prospettiva di J. B. Metz il quale tuttavia riconosce la sussistenza del nesso tra teologia escatologica e teologia politica attingendo così un principio di correlazione necessario ad attuare la teologia politica nel suo valore. Pure l'autore non sfugge ad affermazioni equivoche: « Se la Chiesa non risponde alle esigenze della moderna storia della libertà, rischia di diventare setta e quindi di perdere la sua identità » (L'autorità ecclesiale di fronte alle esigenze della storia della libertà, *in « Una nuova teologia politica », p. 98).*

Anche se, per la verità, l'autore non si nasconde le possibilità di deviazione insite in un processo di rinnovamento: « In questi tentativi di riforma la chiesa, con il suo messaggio, le sue concezioni, le sue forme di vita, viene accomodata e adattata senza spirito critico alle strutture contingenti e alle forme del nostro mondo contemporaneo: questo accomodamento sembra introdurre una liquidazione di contenuti e di convinzioni, una perdita di identità » (op. cit., *p. 100).*

Ma qualche supplemento prudenziale svela, semmai, lo stato di virtualità in cui tutt'ora versa la teologia politica e non è certo l'indizio di una sua piena esistenza. L'assenza della teologia politica sembra ancora sfuggire a ogni tentativo di captarla; o cade su un fondamento che è facilmente degradabile o si risolve in una pura montatura. Ed è in questo ultimo significato deteriore che occorre intendere, ad esempio, il lavoro di G. Girardi: Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe *(Cittadella, 1972).*

Qui le operazioni dimostranti il nuovo corso della teologia politica ricadono in una vuota astrattezza in quanto non tengono in conto né il fondamento e la realtà della teologia né puntano sulla fede nella inesausta potenza della filosofia della prassi. Teologia e filosofia perdono in sostanza ed in identità malgrado il tentativo dell'autore di mantenerle associate in una circolarità che include disorganicamente una serie di elementi appartenenti ora all'una ora all'altra trama. Ne è sortito un prodotto con una faccia ibrida che non corrisponde più né al cristianesimo né al marxismo; ne

è nato una sorta di sincretismo poggiante su un indirizzo deplorevolmente accomodante che paralizza in una chiusa strettura un serio discorso sulla teologia politica. Qui il rapporto tra filosofia e teologia non viene tenuto né sul piano in cui la filosofia fa da piedistallo alla teologia né su quello in cui la filosofia è il termine dialettico della teologia.

Sminuito da un lato l'ufficio di Cristo, decurtata dall'altro la rilevanza del marxismo, l'autore ci insinua che potremmo sbarazzarci di entrambi « ... perché né nel Vangelo né in Marx sono adeguatamente risolti i problemi della nostra società o elaborati i modelli di società futura » (p. 135). Data questa impostazione al suo pensiero, l'autore non prende nemmeno nota degli argomenti in contrario offerti dal Vangelo, ma li espelle ad uno ad uno tacendoli o distorcendoli. Del marxismo sopravvivono alcune formule quali « rivoluzione » e « lotta di classe », però distolte dal contesto scientifico che ne ha assicurato la fortuna rimangono legate ad un piano vagamente sociologico.

Chiesa e mondo sono due realtà che l'autore non esita ad identificare, come se la distinzione svanisse nel nulla; non esita a considerare la persona come legata a una sola natura e a questa sola riconosce le virtù e le operazioni che appartengono propriamente alla natura teandrica. « Di qui la necessità che l'ideale prospettato incarni le aspirazioni di fondo in un insieme di obiettivi politici ed economici che creino le condizioni oggettive della libertà » (p. 113). « Non è lecito passare da un provvidenzialismo conservatore a uno progressista, da un integrismo di destra a uno di sinistra. L'errore di fondo delle due soluzioni è lo stesso: consiste nell'attendere da Dio la soluzione dei problemi che egli invece ha affidato a noi, consiste nel cercare in Dio una tutela ed una sicurezza che egli non intende darci... Vogliamo dire semplicemente che in questa avventura il credente si trova come il non credente a dover poggiare la sua speranza sulle proprie forze e non su una promessa di Dio, per la semplice ragione che egli non l'ha fatta » (pp. 136-137). « Si è compreso che non si può essere se stessi senza identificarsi con il mondo » (p. 170). « La libertà... diventa principio generatore di un movimento autentico di unificazione che coincide in definitiva con un movimento di liberazione dei popoli e degli uomini. E' qui del resto che si trova il significato profondo della storia profana: in questa ricerca e in questa lotta per la liberazione ed unificazione del mondo. Sul piano ecclesiale il problema è diverso e richiede un altro approccio: l'unità non è più fondata unicamente su fattori umani, per quanto importanti ma su un rapporto comune con Dio nel Cristo, rapporto il cui significato deve essere stabilito in base alla parola di Dio. Ma il problema è totalmente diverso? Ci sembra di no perché l'unità cristiana non può essere autentica che se assume le esigenze della libertà umana » (pp. 200-201).

Non ci pare a questo punto il caso di tentare, in qualche modo, di riquadrare il pensiero dell'autore, di introdurre un minimo di ordine all'interno di un ragionamento caotico ma soprattutto non possiamo assumerci il compito di sanare la contraddizione flagrante tra il pensiero dell'autore e la perenne novitas *del cristianesimo. L'autore non si è lasciato moderare da scrupoli circa il mantenimento dell'integrità del* depositum fidei; *allora è giusto che tali sue immaginazioni siano condannate a restare lì come sono. La teologia politica ha ben altre strade da battere.*

[Oddo Bucci]

ABBONAMENTI

Italia	**L. 2.500**
Estero	**L. 3.200**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat poste international.

Los senores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

Lire 800

« RENOVATIO » E' IN VENDITA NELLE SEGUENTI LIBRERIE:

ANCONA
« Fogola », piazza Cavour 4-5

CHIAVARI
« La Zafra », via Martiri della Liberazione, 36

FIRENZE
« Il Parterre », viale don Minzoni 25c

GENOVA
« Arcivescovile », via. T. Reggio 45 r.
« Burioni », via Balbi 4
« Edicola cin. Orfeo », via XX Settembre
« Figlie di S. Paolo », via Buranello n. 224 r. (Sampierdarena)
«Piccola Libreria», via Colombo 12 r.
« S. Paolo », piazza Matteotti 31 r.

LECCE
« Figlie di S. Paolo », via Paladini 9

MILANO
« Angelicum », piazza S. Angelo 2
«Edizioni Paoline», piazza Duomo 20

ROMA
« Ancona », via Conciliazione 63
« Paesi Nuovi », piazza Montecitorio 60
« S. Paolo », via della Conciliazione 16/20
« Salesiana », via Marsala 40

ROVERETO
« Piccolroaz. », via Orefici 23

SAVONA
« Figlie S. Paolo », p.zza Vescovado 1

TORINO
« S. Paolo », via Consolata 1 b

TRENTO
« Artigianelli », via S. Cuore 35

VENEZIA
« Pio X », S. Marco 337 c

VERONA
« Salesiana », via Rigaste S. Zeno